



# जैन सांस्कृतिक चेतना



लेखिका

डॉ. भीमती कुम्भकर्णी

एम. ए. (हिन्दी, भाषाविज्ञान),

पी-एच्. डी. (हिन्दी, भाषाविज्ञान),

प्राध्यापिका, हिन्दी विभाग,

एस. एस. एस. कॉलेज,

नागपुर (महाराष्ट्र)

तन्मति विद्यापीठ, नागपुर  
1984

## प्रकाशक

वीन सम्पादक—3  
सम्पत्ति विभागात्  
डॉ० आनन्द जीन भास्कर

आलोचक भास्कर  
सचिव, सम्पत्ति विभागीय  
न्यू एक्सटेंशन एरिया,  
सबर, नागपुर  
440001

① डॉ. वीवली पुष्पलता जीन  
प्रथम संस्करण—मार्च, 1984  
Price—Rs. 40 .00

## प्राप्ति-स्थान

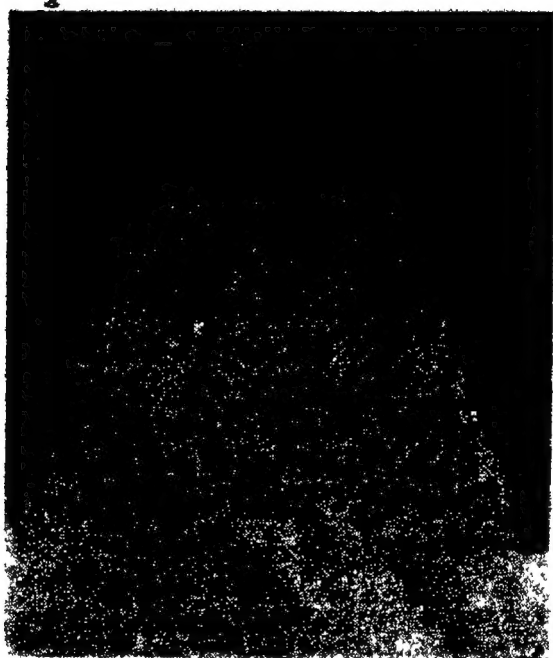
(i) सम्पत्ति विभागीय  
न्यू एक्सटेंशन एरिया,  
सबर,  
नागपुर-440001

(ii) मोतीलाल बनारसीदास  
बैबलो रोड, जवाहर नगर,  
नई दिल्ली—110007

(iii) आनन्दचरण जीन एवं संसति  
466/2/21, दरियाबाज,  
दिल्ली—110006

(iv) सुपति काहिलम कदम  
944, नई बस्ती,  
मुम्बई-400 006  
दिल्ली—110006

मुद्रक:—डॉ. एच. कम्पोजिग सेक्टर, मनीषारों का रास्ता जवापुर, 302003,



अध्यात्मिक व परोपकारात्मा  
स्व. माजी जी की पुनीत स्मृति में  
विगत अष्टाब्धि

## परीक्षाक

जैन साहित्य और संस्कृति में एक लम्बे समय के भारतीय संस्कृति के विकास के सम्मान-सोमकाव किया है। इसके मे-सोनों-जैन मित्रों और सख्त हैं। जैन-सखी-सिधों ने ऐसी कोई विषय नहीं छोड़ी जिस पर उन्होंने अपनी महत्त्वपूर्ण योगदान प्रदान हो।

प्रस्तुत कृति में हमने जैन धर्म के इन दोनों सखों के कुछ पहलुओं पर प्रकाश डाला है। जैन साहित्य की परम्परा की एक एक संक्षिप्त-संक्षिप्त के साथ ही उपस्थित किया है। वहाँ हिन्दी साहित्य को इसलिए छोड़ दिया है कि उस पर हमने "हिन्दी जैन काव्य प्रवृत्तियाँ" कीर्तिक पुस्तक में कुछ-कुछ के ही विचार-विचार हैं। इसके बाद कुछ जैन दर्शन और सत्य-साधना के मुद्दों पर प्रकाश डाला। बाद में 'नारी धर्म-वेतना' अध्याय में नारी की कतिपय समस्याओं को व्यावहारिक दृष्टि से समझने-समझाने का प्रयत्न किया है। आशा है, विद्वान पाठक इन विचारों पर सहानुभूति और सहिष्णुता पूर्वक विचार करेंगे।

इस पुस्तक में मैंने अपने कुछ निबन्धों को भी समाहित कर दिया है। सम्मति विभापीठ इसे 'जैन सांस्कृतिक चिन्तन' के नाम से प्रकाशित कर रहा है। तब-तब हम उसके आभारी हैं।

(डॉ.) जीमती पुष्पलता जैन  
मानव उपनिवेशक

न्यू एक्सप्रेसन एरिया,  
सदर, नानपुर-440001  
दि. 28-4-1984

# विषयानुक्रम

## काव्य

### 1. प्रथम परिचय

वैदिक काल की ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक परम्परा

1-13

सायक-परम्परा-वीर्यकर (1), शिवजीव से नैमिषाश्व-सक (1), शिवजीव-वार्त्तनायक और नृपति (2-8), सुभाषितों के अर्थदान और सांस्कृतिक-संस्कृत (9), अथर्ववेद-संस्कृत (10)।

### 2. द्वितीय परिचय

वैदिक साहित्य परम्परा

13-63

महाकाव्य-परम्परा साहित्य (14), संस्कृत साहित्य (26), अन्य भाषा साहित्य (29), द्वितीय साहित्य: अथर्ववेद (30), वैदिक साहित्य: सुगंधदत्तरी कथा का अर्थसाहित्य (43), अथर्ववेद, महाकाव्य (48)।

### 3. तृतीय परिचय

वैदिक साहित्यिक चेतना

64-80

साहित्य और अनेकान्तवाद (64), ध्यान का अर्थसाहित्यिक विवेचन (71), वैदिक चेतना (75)।

### 4. चतुर्थ परिचय

वैदिक साहित्य (सोप - प्रथम का सार)

81-96

परिचय और विकास (83), सायकाल (83), मध्यकाल (88), उत्तर-काल (89), सोप प्रथम का सार (91)।

### 5. पञ्चम परिचय

वैदिक चेतना

97-129

विषय-संवेदन परम्परा में नारी की स्थिति (97), अथर्ववेद का अर्थ-साहित्य (105), सामाजिक स्थिति और विविध समस्याएं (107), नारिवाचिक संवेदन का साहित्य (123)।

# जैन धर्म की ऐतिहासिक एवं साहित्यिक परम्परा

## 1. जैन ऐतिहासिक परम्परा

जैन धर्म वर्ग, जाति, लिंग आदि जैसे मानवकृत कटवरो से उन्मुक्त विशुद्ध आध्यात्मिक धर्म है। आत्मा की पवित्रतम ऊँचाई को छूकर-पाकर उसके ज्ञानात्मक और दर्शनात्मक स्वभाव में रमण करना व्यक्ति का परम कर्तव्य है। जैन धर्म इस कर्तव्य के साथ सामाजिकता और मानवीयता को सहजतावस एकबद्ध कर देता है।

### 1. आद्य परम्परा तीर्थंकर ऋषभदेव से नेमिनाथ तक

जैन धर्म की कहानी व्यक्ति की सृष्टि की कहानी है। अनादि और अनन्त की कहानी है। अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी के कालचक्र से घूमता हुआ सृष्टिचक्र कुलकर व्यवस्था में केन्द्रित हुआ और उसने आदिनाथ ऋषभदेव से बह्मर कलाओं की शिक्षा पाकर भोगभूमि से कर्म भूमि की ओर अपने विकास के कदम बढ़ाये। कर्मभूमि में पदार्थण होते ही क्षमा, संतोष आदि सहज धर्मों में लिप्सा, मोह, क्रोध आदि बाह्य विकारों की वक्रता घर करती गई और फलतः भरत-बाहुवलि जैसे आइयों के संघर्ष संसार के धिनोने स्वरूप को प्रमट करने लगे।

आदिनाथ के बाद जैन धर्म अजितनाथ, संभवनाथ आदि बीस और आध्यात्मिक महापुरुषों की सुखद छाया को छाता बाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथ के काल तक पहुँचा। इस बीच की कोई परम्परा स्पष्ट रूप में उपलब्ध नहीं होनी। सिन्धु घाटी की सभ्यता में जैन संस्कृति के बीज नहीं, विकसित बिन्द् खोजे जा सकते हैं और बेबों की ऋचाओं में जैन मुनियों की जीवन-रेखा को अंकित पाया जा सकता है। आर्हत्, ब्राह्म, वातरशना के अनेक उल्लेखों ने बिद्धानों को यह मानने के लिए बाध्य कर दिया है कि जैन संस्कृति वैदिक संस्कृति के साथ-साथ चलती रही है। कुछ बिद्धानों का तो यह भी मत है कि जैन संस्कृति वैदिक संस्कृति से भी पूर्वतर होनी चाहिए।

आकृष्य कथा (१) में बाईसवें तीर्थंकर अरिष्टनेमि की मगधन श्री कृष्ण का आध्यात्मिक गुरु माना गया है। आदोग्योपनिषद् (3.17,6) में और आश्विन द्वारा

प्रदत्त श्री कृष्ण का उपदेश जैन परम्परा का स्मरण करा देता है। श्री मुनि मध्वस्य धांगिरस और धरिष्टनेमि को एक ही व्यक्तित्व होने की सम्भावना व्यक्त करते हैं। श्रीकृष्ण और धरिष्टनेमि के पारिवारिक सम्बन्धों से भी हम परिचित हो जायेंगे।

## ३. तीर्थंकर पार्श्वनाथ और महावीर

तेईसवें तीर्थंकर पार्श्वनाथ से जैन संस्कृति का ऐतिहासिक काल प्रारम्भ होता है। इनके पूर्ववर्ती तीर्थंकरों को पौराणिक कहकर नकार का प्रयोग है पर पार्श्वनाथ की ऐतिहासिकता को अस्वीकार करने का साहस अब किसी में नहीं है। उनकी परम्परा भगवान महावीर के काल तक चलती रही है। महावीर का समूचा परिवार पार्श्वनाथ परम्परा का अनुयायी रहा है। पार्श्वनाथ का जन्म महावीर से 250 वर्ष पूर्व वाराणसी नगर में हुआ। उनके पिता राजा प्रश्वसेन और माता वामा थी। यह एक ऐसा समय था जबकि परीक्षित के बाद जनमेजय कुरु देश में यज्ञ संस्कृति का प्रचार कर रहा था।

जैन साहित्य में तो पार्श्व परम्परा का वर्णन मिलता ही है पर बौद्ध साहित्य भी इससे झूझता नहीं रहा। पालि त्रिपिटक में पार्श्वनाथ की चातुर्थांश परम्परा का विवरण मिलता है—महिंसा, सत्य, अर्बोय और अपरिग्रह। यह विवरण कुछ धूमिल रूप में अवश्य उपलब्ध है पर वह अस्पष्ट और अनुसन्धेय नहीं है। तथा गत बुद्ध ने भी पार्श्व परम्परा में दीक्षा ली थी। उनके प्रमुख शिष्य सारिपुत्र और मौद्गल्यायन भी कदाचित् बुद्ध के अनुयायी होने के पूर्व पार्श्व परम्परा के अनुयायी थे। यज्ञ संस्कृति का विरोध करने वाली पार्श्वनाथ परम्परा का अग्रणी संघ बुद्ध काल में मौजूद था उसकी साधना विशुद्ध आध्यात्मिक साधना थी। कहा जाता है, चातुर्थांश परम्परा अजितनाथ से पार्श्वनाथ तक रही है। उसे पंचमाम में चौबीसवें तीर्थंकर महावीर ने परिवर्तित किया था।

भगवान पार्श्वनाथ के उपरान्त चौबीसवें तीर्थंकर वर्धमान महावीर हुए। वे अपने समय के कुशल चिन्तक और सामाजिक तथा धार्मिक परम्पराओं किंवा कुरियों को तोड़कर, उन्हें सुव्यवस्थित करने वाले प्रतिभाशाली दार्शनिक तथा आत्मिक और सामाजिक क्रान्ति के प्रवर्तक थे। उन्होंने व्यक्ति के जीवन के प्रत्येक क्षेत्र को अपने सूक्ष्मचिन्तन तथा ज्ञान से आलोकित किया। उत्तर काल में उनके अनुयायी शिष्यों-प्रणिष्यों ने महावीर के चिन्तन को आधार बनाकर समयानुसार उनके तत्त्वों को विकास के चरण-पथ पर संजो दिया।

उनका आविर्भाव हमारी भारत वसुन्धरा के रमणीय बिहार (बिहेह) प्रदेश के वैशालीय क्षत्रिय कुण्डग्राम में चंद्र कुला नयोदशी की मध्य रात्रि में ई. पू. 599 में हुआ था। उनके पिता राजा सिद्धार्थ थे जिन्हें अयोध्या और यज्ञस्वी भी कहा जाता था और माता का नाम धर्माश्रिता गोत्रीय त्रिलला या जो बिहेहवासी और प्रियकारिणी के नाम से भी विख्यात थीं।



बालक बर्बमान की सेवा और प्रतिभा प्रारम्भ है ही इतनी बमरकारी थी कि सगरीय को कि जैसे किनी बुद्धिमान का अवतार हुआ हो। उनके प्रतिभा शक्ति के समस्त अर्थ साबितों की घोषणाएँ नगरी थी। इसलिए बालक बर्बमान की प्रारम्भिक शिक्षा-दीक्षा के विषय में कोई विशेष उन्मुख नहीं मिलते। सुकन बाता-बरस की गोद में पला पुता बालक स्वयं प्रबुद्ध बन गया था।

बर्बमान एक नामन्त परिवार के सदस्य थे। उन्हें बहुत पिता सुपाश्व, बुधा यशोवधरा, धर्म नन्दिवर्धन, मामी ज्येष्ठा और धर्मज्ञा सुदर्शना का लाल-प्यार और सान्निध्य विना। बाल्यावस्था में युवावस्था तक अपने-आपने बर्बमान के चिन्तन और प्रेरणा में और गहराई पायी। संसार के स्वरूप की परखा। धारमा तथा मरीर और जीव तथा अजीव के यथावत् वेद की अपने प्रांतरीक और बाह्य ज्ञान के माध्यम से अनुभव किया। यही कारण था कि वे स्वयं को वैवाहिक बन्धन में नहीं बांधना चाहते थे। फिर भी कहा जाता है कि उन्होंने अपने परिवार के स्नेहवश वसंतपुर के महासामन समजीरा जितननु कि पुत्री यशोदा के साथ परोक्ष किया और कालांतर में वे एक पुत्री के पिता भी हुए जिसका विवाह-संबंध आमाती के साथ हुआ। उनका विवाह हुआ हो या नहीं, पर इतना यथ्य है कि उनके मन में वैद-विज्ञान कूट-कूट कर भर गया था और वे सांसारिक कामनाओं से विमुक्त हो गये थे।

प्रहकार और ममकार का विसर्जन मुक्ति-प्रक्रिया का सर्जन है। एक दास को पीटता हुआ देखकर उन्हें ससारबोध हुआ और कालांतर में उन्होंने मृगशिर कृष्णा दक्षी की बतुर्थ प्रहर में उत्तरा फाल्गुनी नक्षत्र के योग में घर छोड़कर महाभिनिक्रमण किया। वह उनका स्वतंत्रता के लिए महाभिनयान था। इस महाभिनयान में उनके पांच संकल्प स्मरणीय हैं—

1. मैं अश्रितिकर स्थान में नहीं रहूँगा।
2. प्रायः ध्यान में लीन रहूँगा।
3. प्रायः मीन रहूँगा।
4. हाथ में भोजन करूँगा।
5. गृहस्थों को अभिवादन नहीं करूँगा।

इन संकल्पों के साथ बर्बमान महावीर ने लगातार बारह वर्ष तेरह पक्ष तक कुहमरुध काल में कठोर तपस्या की। इस बीच उन्हें गोपालक, भूलपाणि, बर्ब-कीर्तिक प्रदिन, कटपुतना, मोहामोहा, तप्त भुलि, संगम, कलं बलाका प्रादि प्राकृतिक प्रप्राकृतिक उत्सव महन करना पड़े। इन दास्य दुःखदायी उपसर्गों को उन्होंने जिस बर्ब और दक्षि से सहन किया वह एक अप्रतिम भूटना थी। वैदिक परम्परा से वे पार्श्वनाथ सम्प्रदाय के अनुयायी थे, पर उनका प्रारम्भिक उस परम्परागत बर्ब से

कहीं भागे बड़ा हुआ था जिसने उन्हें तीर्थकर बनाया । इस संदर्भ में महावीर के वे वस स्वप्न उल्लेखनीय हैं— जिन्हें उन्होंने एक रात्रि में साधना काल में देखे थे—

1. ताल-पिशाच को स्वयं अपने हाथ से गिराना ।
2. श्वेत पुंस्कोकिल का सेवा में उपस्थित होना ।
3. विचित्र वर्णमाला पुंस्कोकिल के सामने दिखाई देना ।
4. सुवर्णित दो पुष्पमालायें दिखाई देना ।
5. श्वेत गो-समुदाय दिखाई देना ।
6. विकसित पद्म सरोसर का दर्शन ।
7. स्वयं को महासमुद्र पार करते देखना ।
8. दिनकर किरणों को फँसते हुए देखना ।
9. अपनी भ्रातों से मानुषोत्तर पर्वत को वेष्टित करते हुए देखना, और
10. स्वयं को मेरु पर्वत पर चढ़ते हुए देखना ।

पार्श्वनाथ परम्परा के अनुयायी निमित्त ज्ञानी उत्पल ने इन स्वप्नों का क्रमशः फल महावीर से इस प्रकार कहा—

1. आप मोहनीय कर्म का विनाश करेंगे ।
2. आपको शुक्लध्यान की प्राप्ति होगी ।
3. आप विविध ज्ञानरूप द्वादशांग धृत की प्ररूपणा करेंगे ।
4. चतुर्थ स्वप्न का फल उत्पल नहीं समझ सका ।
5. चतुर्विध संघ की आप स्थापना करेंगे ।
6. चारों प्रकार के देव आपकी सेवा में उपस्थित रहेंगे ।
7. आप संसार सागर को पार करेंगे ।
8. आप केवलज्ञान प्राप्त करेंगे ।
9. आपकी कौर्ति त्रिलोक में व्याप्त होगी, और
10. सिंहासनारूढ़ होकर आप लोक में धर्मोपदेश करेंगे ।

जिस चतुर्थ स्वप्न का फल उत्पल नहीं बता सका उसे महावीर ने स्पष्ट किया कि वे श्रावक धर्म और मुनि धर्म का कथन करेंगे । हम जानते हैं कि स्वप्न व्यक्ति की मनः स्थिति का प्रतीक होता है । उनके पीछे प्रायः एक सजग पृष्ठभूमि प्रतिबिम्बित होती दिखाई देती है । महावीर के स्वप्न मात्र स्वप्न नहीं थे बल्कि उनके बुद्ध निश्चय और मानसिक विशुद्धि के परिचायक थे । इसी की चरम अभिव्यक्ति उनके केवलज्ञान की प्राप्ति तथा तीर्थ प्रवर्तन में दृष्टव्य है । उन्हें केवलज्ञान की प्राप्ति वैशाख शुक्ल दशमी को, दिन के चतुर्थ प्रहर में जमुना नदी के तटवर्ती शाल वृक्ष के नीचे गोदोहिका आसन काल में हुई । फल-स्वरूप चार बातें या कर्मों का विनाश करके वे अरिहंत हो गये ।

केवलज्ञानी और सर्वज्ञ महावीर ने संसारी जीवों के कल्याण के लिए जोड़ा उठाया और वे जम्मिका ग्राम से माध्यम-यात्रा में पहुँचे जहाँ सोमिन ब्राह्मण ने एक विराट यज्ञ की संयोजना की थी। इस यज्ञ को पूरा करने के लिए घास-पास के अनेक पूर्वोक्त पंडित उपस्थित हुए थे। गौतम गोत्रीय इन्द्रभूति अग्निभूति और वायुभूति मगध से, व्यस्त और सुबर्मा कोलांग सन्निवेश से, मंडित और मीर्य पुत्र मीर्य सन्निवेश से, अकपित मिथिला से अचनभ्राता कौशल से, मेतार्य तुंगिक से और प्रभास राजगृह से आये। ये सभी विद्वान ब्राह्मण गोत्रीय थे और वे अपनी 4400 शिष्य मंडली के साथ यज्ञ काला में उपस्थित थे। महावीर को अपनी धर्म देसना के लिए इन विद्वानों की आवश्यकता थी। इसी दृष्टि से वे यज्ञशाला के समीपवर्ती उद्यान में पहुँचे। बिजली के समान बड़ी शीघ्रता पूर्वक उनके धाममन का समाचार सारे नगर में फैल गया। राजा से लेकर रंक तक उनके तपोतेज के समक्ष नतमस्तक होने पहुँचने लगे।

बीड़ को किसी एक ओर जाते देखकर इन्द्रभूति गौतम ने जिज्ञासा प्रकट की और यह जानकर कि अमरा महावीर आये हैं, एक मानसिक चिन्ता से ग्रस्त हो गये। वे यह जानते थे कि उनकी यज्ञ सत्था को महावीर के पूर्ववर्ती तीर्थंकर पार्श्वनाथ ने काफी हानि पहुँचायी थी और उनके अनुयायी अभी भी उन्हें ज्ञाति से नहीं बँटने देते थे। इन्द्रभूति को लगा कि महावीर को पराजित किए बिना यज्ञों की लोकप्रियता बढ़ायी नहीं जा सकती। वे चल पड़े महावीर के पास विवाद करने के उद्देश्य से और पहुँचे समवसरण में। उन्हें ज्ञाता देखकर महावीर ने गोम और नाम के साथ इन्द्रभूति का आवाहन किया और बाद में उनकी दार्शनिक शकाओं का समाधान किया। प्रारम्भ में तो इन्द्रभूति अहंकार के मग से भरे थे, पर बाद में धीरे-धीरे उन्होंने महावीर के चम्बकीय व्यक्तित्व को प्रणाम किया और उनके शिष्य बन गये।

इन्द्रभूति की यह स्थिति देखकर उनके भाई अग्निभूति और वायुभूति भी कुछ हतप्रभ-से हुए पर वे इन्द्रभूति को महावीर के प्रभाव से मुक्त करने के लिए उनके पास ज्ञात्रीय चर्चा के लिए निकल पड़े। अंत में वे भी महावीर के प्रभान से बच न सके। इसी तरह शेष विद्वान भी एक-एक कर महावीर के समवसरण में दीक्षित होते गये। यह उनकी धर्म देसना का प्रथम प्रभाव था।

महावीर काल में प्रचलित दार्शनिक मतों की संख्या सूत्रकृतांय व गोमट्टकार आदि ग्रंथों में 363 बतायी है और बीड़ ग्रंथों में 62 प्रकार की निम्न दृष्टियों का उल्लेख आया है। इन मत वादों का कुछ अनुमान हम उपर्युक्त 11 विद्वानों के विभिन्न सिद्धांतों से भी लगा सकते हैं—

1. इन्द्रभूति पीतम	—	आत्मा का अस्तित्व नहीं है।
2. अग्निभूति	—	कर्म का अस्तित्व नहीं है।
3. वायुभूति	—	सैतन्य भूतों का धर्म है तथा धीरे धीरे आत्मा अभिन्न है।
4. व्यक्त	—	संघ भूतों का अस्तित्व नहीं है।
5. सुधर्मा	—	प्राणि मृत्यु के बाद अपनी ही योगि में उत्पन्न होता है।
6. अंकित	—	संघ धीरे मोक्ष नहीं है।
7. मीर्यपुत्र	—	स्वर्ग नहीं है।
8. अकंपित	—	नरक नहीं है।
9. अचलभ्रात	—	पुण्य और पाप पुण्य नहीं हैं;
10. मेनार्थ	—	पुनर्जन्म नहीं है।
11. प्रभास	—	मोक्ष नहीं है।

तीर्थंकर महावीर ने इन विद्वानों को अपना शिष्य बनाया और उन्हें अपने सिद्धान्तों की व्याख्या करने योग्य बनाकर 'गणधर' की पदवी से अलंकृत किया। उनके साथ उनका शिष्य परिकर भी महावीर के चरणों में नतमस्तक हो गया। इससे महावीर का धर्म अहनिष्ठ लोकप्रियता की ओर बढ़ने लगा। अक्सर, आचरणी आचरक, और आचिका के रूप में चतुर्विध संघ की स्थापना कर उन्होंने धर्म की बर-बर पट्टा बिछा। सब को अवगत करने की दृष्टिसे उन्होंने उसे सात बटकों में विभाजित कर दिया—1. आचार्य, 2. उपाध्याय, 3. स्वधिर, 4. प्रवर्तक, 5. वल्ली, 6. नसधर, तथा 7. गणधरके। इन बटकों का चारित्रिक विधान भी प्रस्तुत किया जिसके आधार पर उनका पारस्परिक व्यवहार चलता था।

महावीर का युग विषमता का युग था। चातुर्वर्ण्य व्यवस्था तो प्रस्त था। नीच-ऊँच आधना के दूषित रोग से ग्रस्त था। इस त्रासदी की नीचड़ से निकलने के लिए हर व्यक्ति उछल रहा था। इसलिए तीर्थंकर महावीर ने समस्त का पाठ बिना ऐसी विषम परिस्थिति में और समाज को अभिकुल किया एक नये कर्मलिकारी धान्दोलन की ओर। उनका मन्तव्य था कि प्रत्येक आत्मा में परमार्थ बनाये की शक्ति विहित है। वह अनादिकाल से कर्मों के बशीभूत होकर जन्म-मरण की प्रक्रिया से अभिभूत हो रहा है। जन्म से कोई आहार्य नहीं, आहार्य होता है कर्म से। इसलिए कर्म व्यक्ति-व्यक्ति के बीच ऊँच-नीच का भेद करता है, जन्म नहीं। मानसिक, बौद्धिक और कान्तिक विमुक्ति साधकता लिए हुए रहता है। कर्म की अवस्थिति इसी साधकता पर अवलंबित है।

यहाँ यह ध्यान रखना आवश्यक है कि महावीर की दृष्टि में मात्र वेद धर्मशास्त्रों के अधिनिरुद्ध और कुछ नहीं है। सामु के सिद्ध यदि इसकी भाषापरिक पवित्रता नहीं है तो उसे सामु कैसे कहा जा सकता है ? इसलिए तिलक, यशोपवीत, प्रस्थ-वास, शिरमुचन आदि सम्भुत्त का केवल तो हो सकता है। पर जब तक उसके साथ धार्मिक निर्मलता, निष्कृष्टता और नीतराकता की प्रकृतिता न हो तब तक उसका सामुत्त पशु ही कहा जायेगा। तप की समृद्धि सम्यक्-वर्तन-ज्ञान-चारित्र्य की समृद्धि के बिना नहीं कही जा सकती है।

इसी तरह उस समय धर्म का सम्बन्ध हिंसात्मक यज्ञों से हो गया था। नरमेघ, अश्वमेध आदि यज्ञों में लाख सामग्री की आहुति एक साधारण प्रक्रिया थी। महावीर ने ऐसे यज्ञों का विरोध किया और मूक पशुओं की बलि को वर्ज्य सिद्ध किया। उसके स्थान पर दुष्कर्मों की बलि देने की बात कही। इससे गरीब जनता को लाख सामग्री उपलब्ध हो सकी तथा पशुहिंसा कम हो गई।

महावीर की अहिंसा जीवन को सुव्यवस्थित करने वाली अहिंसा थी। मैत्री, करुणा, मुनिता और उपेक्षा की अहिंसा थी। इस अहिंसा में राजनीतिक युद्ध की प्रवास्तविकता को सिद्ध किया गया था। ये युद्ध अपने तथाकथित स्वार्थ अर्थात् बङ्गपन की बनावे रखने के लिए मानवता पर क्रूर दलन था। इसलिए महावीर ने अनाक्रमण की बात कही। अतिक्रमण और आक्रमण दोनों तत्त्व युद्ध के ही दो पहलू हैं। यदि इन तत्त्वों से विमुक्त रहकर व्यक्ति और समाज के सम्मुखान की ओर ध्यान दें तो उसकी वास्तविक संवेतनता कही जानी चाहिए। इसका तात्पर्य यह भी नहीं कि वह प्रत्याक्रमण करे ही नहीं या कायर बना रहे। प्रत्याक्रमण के सिद्ध यदि वह बिना किया जाये तो पूरी शक्ति के साथ उसका प्रतिरोध करना भी उसकी ही कर्तव्य-परायणता कही जायेगी। बस, हिंसा की अनिवार्यता में करुणा की अमरता सन्निहित रहनी चाहिए। इसलिए यह अहिंसा कायरों की नहीं, वीरों की अहिंसा है; दायित्व-भूय की नहीं, उत्तरदायित्वपूर्ण की अहिंसा है।

अहिंसा के साथ अपरिग्रह की भी बात जुड़ी हुई है। परिग्रह साधारण तौर पर बिना जोख के नहीं हो सकता। आवश्यकता से अधिक का संग्रह करना सम्भवता की दृष्टि से दूर भावना है। साथ ही जो भी संग्रह किया जाये वह भी स्वयं पूर्वक हो। अन्तरंग परिग्रह है मूर्च्छा या आसक्ति तथा बाह्य परिग्रह है शैक्षिक आसक्ति। आन्तरिक अग्रिग्रह से मुक्त होकर अपरिग्रही क्षति के लिए आसक्ति है। अतः इच्छा-परिमाण तथा वस्तु-परिमाण ये अपरिग्रह की दो सही विधाएँ हैं। व्यावहारिक और व्यापारिक अग्रिग्रह भी अग्रिग्रह की भावना से दूर हो सकता है।

इस प्रकार तीव्रतर महावीर ने राजनीतिक, सामाजिक और धार्मिक के तीन दृष्टि-अग्रिग्रह, पुण्यार्थ और विचार-अग्रिग्रह। अतः दृष्टि और नदी-

मुक्ति जैसे आन्दोलन भी इन्हीं सूत्रों में अनुस्यूत थे। इन सूत्रों में जीवन का शाश्वत मूल्य छिपा हुआ है। मानवीय दृष्टिकोण से अतृप्तता ये सूत्र विश्ववन्धुत्व को अपने एक में छिपाये, आज भी उतने ही आवश्यक हैं जितने पहले थे। आज के परमाणुयुग में तो इन सूत्रों को जगाने की कहीं अधिक आवश्यकता प्रतीत होती है। इसलिए महावीर के धर्म की उपयोगिता पर विशेष प्रकाश डाला जाना चाहिए।

यहां यह उल्लेखनीय है कि तीर्थंकर महावीर का सुसम्बद्ध जीवन-चरित्र लगभग 8-9वीं शती में लिपिबद्ध हुआ। दिगम्बर परम्परा में ततोपपन्नसिद्ध और तिसट्ठिमहापुरिसगुणालंकार का आधार लेकर गुणभद्र ने उत्तरपुराण (शक सं. 820) में उनकी संक्षिप्त जीवन रेखाएँ प्रस्तुत कीं। श्वेताम्बर परम्परा में आचाराम्, सूत्रकृताय आदि प्राकृत जनागामों से छुटपुट उद्धरणों का आधार लेकर कल्पसूत्र की रचना हुई। मागें इक्षी का आधार बनाकर शीलाकाचार्य, हेमचन्द्राचार्य आदि जैसे विद्वानों ने अपने ग्रन्थों का निर्माण किया। पालि त्रिपिटक में कुछ थोड़े से उल्लेख अवश्य मिलते हैं। पर वे उनके साधना काल से सम्बद्ध हैं। वैदिक साहित्य में महावीर का कोई प्राचीन उल्लेख नहीं मिलता। यह आश्चर्य का विषय है। इसलिए उत्तरकाल में जो भी ग्रन्थ लिखे गये उनमें ऐतिहासिकता के साथ ही चमत्कारात्मक तत्त्वों ने भी प्रवेश कर लिया। जिनका विश्लेषण करना भी आवश्यक है।

प्रायः प्रत्येक धर्म और संस्कृति में युगपुरुष हुए हैं। समय के प्रवाह में उन युग पुरुषों के जीवन प्रसंगों के साथ चमत्कार जाड़ दिये गये हैं। इन चमत्कारों को प्रातिहाय्य अथवा अतिशय कह दिया जाता है और फिर घटनाओं के साथ उनकी अभिन्नता स्थापित कर दी जाती है। यह सब एक ओर उस महानाहिम व्यक्तित्व के प्रति श्रद्धा और भक्ति का प्रदर्शन है तो दूसरी ओर लेखक के ऐतिहासिक ज्ञान की न्यूनता का प्रतीक है। यह भी मानवीय स्वभाव है कि जब तक किसी के साथ चमत्कार नहीं जुड़ता तब तक उसका अपेक्षित प्रतिष्ठा नहीं मिलेगी। यही कारण है कि महावीर के जीवन का हर घटना को भक्त साहित्यकारों ने असाधारण बना दिया। इस असाधारणता की भी एक सीमा होती है। पर जब उसका भी अति-क्रमण हुआ जाता है तो वह अविश्वसनीय-सी बन जाती है। म० महावीर की जीवन घटनाओं में भी चमत्कार का आधिक्य कम नहीं। अतः आवश्यक यह है कि उनके ऐतिहासिक रूप को खोजने का प्रयत्न किया जाय। यहाँ हमने ऐसी घटनाओं को ही अपने विश्लेषण का विषय बनाया है।

म० महावीर और बुद्ध के समय ब्राह्मण संस्कृति ह्रास की ओर जा रही थी और क्षत्रियों का प्राबल्य बढ़ रहा था वैदिक विचारधारा में जो विश्वमता और हिंसा बहुत क्रियाकलाप थे उनके विरोध में इन महापुरुषों ने अपने क्रांतिकारी

विचार प्रस्तुत किये। दोनों संस्कृतियों में परस्पर विरोध इतना बढ़ा कि किसी भी तीर्थंकर को ब्राह्मणकुल में उत्पन्न होना असम्भव कर दिया और क्षत्रिय कुल को ही विशुद्ध कुल मान लिया। इसी कुल में तीर्थंकर चक्रवर्ती, बलदेव, वासुदेव आदि महापुरुषों को जन्म लेना उचित बतलाया। इतना ही नहीं, महावीर को पहले ब्राह्मणकुल में उत्पन्न देवानन्दा के गर्भ में धारण कराया और फिर उसे भिक्षु और अश्वमेध बत्ताकर क्षत्रियाली श्रमशला के गर्भ में पटुंवाया। यह सब कार्य इन्द्र ने हरणगमेधी देव के द्वारा करवाया। आचार्य सूत्र आदि ग्रन्थों में तो यह भी विस्तार से बताया गया है कि हरणगमेधी ने गर्भ परिवर्तन किस प्रकार से किया। यह सब निश्चित ही ब्राह्मण जाति की अपेक्षा क्षत्रिय जाति को श्रेष्ठ बताने के लिए किया गया है। आज का विज्ञान गर्भ परिवर्तन कराने में सक्षम भले ही हो जाय परन्तु आज से लगभग पच्चीस सौ वर्ष पहले का विज्ञान इतना उन्नत और समृद्ध नहीं था और फिर यह तो किसी मानव ने नहीं बल्कि देव ने किया है। इस घटना से यही निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि जैनधर्म प्रमुखतः क्षत्रियों का धर्म बन दिया गया था।

कहा जाता है, तीर्थंकर के गर्भावतरण के छः मास पूर्व से ही वेवगसा के माता-पिता के राजप्रासाद पर रत्नों की दृष्टि करते हैं। यह रत्नदृष्टि जन-सम्पत्ति की प्रतीक हो सकती है। संभव है, राज-महाराजे अथवा महासामंतों को ऐसे समय अपने आधीन रहने वाले कर्मचारियों से तरह-तरह के उपहार भिजा करते हों। इन्द्र सद्यःजात बालक को सुमेरुपर्वत पर ले आकर स्नान कराता है। यह क्रिया बालक के जन्म के तुरन्त बाद स्नान क्रिया का आत्मकारिक वर्णन होना चाहिए।<sup>1</sup> महावीर के जन्म-महोत्सव का जो वर्णन मिलता है वह एक साधारण जन्म महोत्सव का दृश्य रूप होगा।

वास्तविकता में भी इसी प्रकार की अनेक अवसरों से भरी हुई घटनाओं का उल्लेख मिलता है। विषधर सर्प का रूप धारण कर परीक्षा के निमित्त देव का आना, शिक्षा ग्रहण के समय अवसरकार बुद्धि की अभिव्यक्ति का कारण मूलतः अज्ञात और अज्ञात रहा होगा। इसके बाद भ० महावीर के जीवन की घटनाओं का कोई विशेष उल्लेख नहीं मिलता। जो भी है, प्रायः अवसरकारों से भरे हुए हैं।

साधक महावीर ने महाभक्तिमार्ग करते ही यह धर्मग्रन्थ किया कि वे देह की ममता को छोड़कर सभी प्रकार का उपद्रव समझकर पूर्ण सहन

1. कल्पसूत्र, 91

2. आदिपुराण, 13, 84; पञ्चम अरिह, 3, 67

करे। वह समझता उनकी अंतिम साधना तक कता रहा। अतएव से महाशक्ति निष्कमल कर महावीर कर्मरिप्राय पहुँचे जहाँ उन्हें कोई परिधान न सका। पूर्ण के एक महासामन्त के पुत्र थे इसलिए शायद वे जन-जीवन में नहीं आ सके हूँ।

समूची साधना के बीच इन्द्र आदि जैसी कोई न कोई विभूति उनका संरक्षण करती रही। उपसर्गों का प्रारम्भ और अन्त दोनों गोपालक से युक्त हैं। यों से सम्बद्ध होने के कारण क्यो न इस संयोग को वास्तव्य धर्म का प्रतीक भाषा आय जो जीवन का प्रमुख धर्म है।

तपस्वी महावीर पर प्रथमतः माला जब प्रहार करने दीवता है तो सुरन्त ही उसे भान करा दिया जाता है कि—ओ भूर्ज ? तू यह क्या कर रहा है ? क्या तू नहीं जानता ये महाराज सिद्धार्थ के पुत्र वर्धमान राजकुमार हैं। वे धारम-कल्याण के साथ जगत-कल्याण के निमित्त दीक्षा धारण कर साधना में लीन हैं।<sup>2</sup> यह कथन साधना का उद्देश्य प्रकट करता है। इस उद्देश्य की प्राप्ति ने साध्य और साधन दोनों की विभूति ने साधक को कभी विचलित नहीं होने दिया।

यही इन्द्र वर्धमान की सहायता करना चाहता है पर साधक वर्धमान कहते हैं कि “अहैन्त केवलज्ञान की सिद्धि प्राप्ति करने में किसी की सहायता नहीं लेते। जितेन्द्र अपने बल से ही केवलज्ञान की प्राप्ति किया करते हैं।<sup>3</sup> इसके बावजूब इन्द्र ने सिद्धार्थ नामक व्यतर की विभूति कर दी जो वर्धमान की अन्त तक रक्षा करता रहें। हम जानते हैं, महावीर के पिता का नाम सिद्धार्थ था और भीतम बुद्ध का भी नाम सिद्धार्थ था। सिद्धार्थ को व्यतर कहकर उल्लिखित करने का उद्देश्य यही ही सकता है कि घटना-लेखक भीतम बुद्ध के व्यक्तित्व को नीचा करना चाहता रहा हो। दोनों धर्मों में इस प्रकार की घटनाओं का अभाव नहीं। इन्द्र को वैदिक संस्कृति में प्रधान देवता का स्थान मिला है। वर्धमान के चरणों में नतमस्तक कराने का उद्देश्य एक और साधक के व्यक्तित्व को ऊँचा बिलाना और दूसरी और कमजोर संस्कृति को उन्मत्त बतलाना रहा है। सिद्धार्थ यदि व्यतर होता तो उसने महावीर

1. बारस बासाई बोसटुकाए चियत्त देहे वे केई उवसम्मा समुप्यब्बसि, वं जहा, दिव्या वा, माणुस्सा वा, तेरिण्डिया वा, ते सब्बे उवसम्मे समुप्यप्पा, समारो सम्मं सहिस्सामि, खमिरस्सामि, अहिंयासिस्सामि ॥ आचारामं भुताब्बवन 2, अ० 23, पं 39।

2. त्रिपिटकालाकापुसुचरित, 10, 3, 17-26

3. आवश्यक पूर्ण 1, पृ. 270। सबको पडिबतो—सिद्धत्थठिते १

त्रिपिटकालाकापुसुचरित, 10. 3. 29-33



की साधना के प्रथम वर्ष में ही अस्थिराग्न के बसवमतन में हुए मन्त्र के उपासक का निवारण क्यों नहीं किया ?

साधना के दूसरे वर्ष मोरार सन्निवेश में इसी सिद्धार्थ ने वर्धमान की यशो-  
गिष्ठा एक बड़े ज्योतिषी के रूप में फैला दी। कलतः वे सारी जनता के लोकप्रिय  
हो गए, परन्तु वहाँ रहने वाले धन्वन्तर्य ज्योतिषी की प्राचीनिका पर कठोर आघात  
हुआ। यह जानेकर वर्धमान ने वहाँ से विहार कर दिया। यह उनका महाकाव्य  
था। नविष्यवासी के भीर भी अनेक उदाहरण वहाँ मिलते हैं जिनका सम्बन्ध भी  
सिद्धार्थ से रहा है। अतः सिद्धार्थ नामक कोई अन्य देव नहीं बल्कि व्यक्ति होना  
अनिवार्य है। हो सकता है, उसका नाम भी सिद्धार्थ देव रहा हो।

सोमनाकाश के प्रथम तेरह मास तक कहा जाता है कि वर्धमान मात्र एक वस्त्र  
ग्रहण किये रहे। उसका कुछ भाग एक निर्बल ब्राह्मण की याचना पर उन्होंने उसे  
ई विद्या और शेष माय स्वतः गिर गया। इस वस्त्र को देवदूष्य वस्त्र कहा गया।  
प्राचाराग भीर कल्पसूत्र में देवदूष्य वस्त्र के गिरने की बात तो मिलती है पर  
ब्राह्मण को देने की घटना का बड़ा कोई उल्लेख नहीं मिलता। पूर्णिमा, टीका आदि  
में उसका उल्लेख अवश्य हुआ है।

देवदूष्य वस्त्र एक विवाद का विषय रहा है क्योंकि उसका सम्बन्ध लखन  
और धर्मल परम्परा से जोड़ दिया गया। जो भी हो, इतना अवश्य है, इस घटना  
का सम्बन्ध ब्राह्मण सम्प्रदाय की भिक्षावृत्ति को उद्घाटित करना तथा उसे महावीर  
से जीवनेवाने देने की धर्मधरणा करना रहा होगा। साम्प्रदायिकता की भावना का  
सन्निवेश यहाँ बिल्की है। वैसे महावीर कीतरामी से बड़ा निर्विवाद है। अतः  
वस्त्र से उनके कोई प्रयोजन नहीं रहा होगा। इसे उत्तरकालीन विवाद समझना  
कीर्ति है। देवदूष्य वस्त्र का प्रयोग भी इस बात की स्पष्ट करता है। महावीर ने इसे  
वस्त्र की कर्मभय 13 माह तक रखा और उनका साधना काल भी लगभग तेरह वर्ष  
रहा। संक्षेप की वृत्त सन्तानता भी इस सम्बन्ध में विचारणीय है।

उत्तर भारत की भीत और उष्णता, दोनों पूरे जोर पर रहती हैं। महावीर  
ने उन दोनों को मली-शक्ति सहा। कहा जाता है, साधना काल में महावीर कभी  
सोने नहीं ? बारह वर्ष तक कोई सोये न यह सम्भव-सा नहीं लगता। सोने का  
तात्पर्य यदि प्रमाद से लिया जाय तो अवश्य हम कह सकते हैं कि महावीर पूर्णतः  
अप्रमादी रहे और अपनी साधना के लक्ष्य पर प्रतिपल जाग्रत रहकर ध्यान  
करते रहे। वैसे ऐसे न सँने वालों के कुछ उदाहरण आजकल अवश्य मिलते हैं।

विहार, लगता है, प्राकृतिक आपदाओं का घर रहा है। वर्धमान की साधना-  
काल के प्रथम वर्ष में ही बड़ी भूकाल पड़ा था। परित्राजक भूक पशुओं को भी  
अपने आश्रम से बाहर कर दिया करते थे परन्तु काकशिक वर्धमान ऐसा नहीं कर

सके। इसका दण्ड उन्हें यह मिला कि आश्रम से निकल जाना पड़ा। उस समय की उनकी मानसिक स्थिति का अवलोकन कीजिए जो जैनधर्म किंवा मानवता का अभिन्न अंग है।<sup>1</sup>

चण्डकौशिक नाम को महावीर ने प्रतिबोध दिया, यह सही हो सकता है, उसके काटने पर महावीर को कोई असर न हुआ हो यह भी सही हो सकता है पर उसके डसने पर महावीर के पैर से रक्त के स्थान पर दूध की धारा बह निकले यह सही नहीं लगता। यह तो वस्तुतः उत्तरकालीन चमत्कार का नियोजन प्रतीत होता है।

साधना के दूसरे वर्ष में गोशालक की भेंट महावीर से हुई और वह छठवें-वर्ष तक महावीर के साथ में रहा भी। इस बीच गोशालक की अनेक घटनाओं का उल्लेख है जिनमें उसके व्यक्तित्व को बिल्कुल नीचा और उपद्रवी दिखाया गया है। वस्तुतः गोशालक की श्रेष्ठता दिखाना स्वाभाविक है। बौद्धानों ने भी ऐसा ही किया है।

कठपूतना और मालार्य ग्यन्तरियां तथा समवेध के घनघोर उपसर्गों को साधक महावीर ने शान्ति पूर्वक सहन किया। अन्तिम उपसर्ग छम्माणि ग्राम में हुआ जहाँ ग्वाले ने उनके कानों में कीले ठोके। इससे भी कहीं अधिक दुःखदायक उपसर्ग उस समय हुआ जबकि सिद्धार्थ नामक बालक ने अपने मित्र खरक नामक बालक से उन कीलों को निकलवाया।

पालि साहित्य के मज्झिम निकाय (चूल बुक्खवखन्ध-सुत्त) तथा संयुत्तनिकाय (सखसुत्त) में भी वर्धमान की तपो साधना का वर्णन है। परन्तु वहाँ नियन्त्रित नात-पुत्त न होकर 'निग्गण्ठा' लिखा हुआ है जिसका साधा सादा अर्थ है जैन मुनि। अश्वमेधराज कुमार, असिबन्धकपुत्त गामणी, उपालि आदि आत्माओं के वर्णा-प्रसर्गों में भी वर्धमान के स्वयं के तप का रूप स्पष्ट नहीं होता बल्कि उनके सिद्धान्तों पर किञ्चित् प्रकाश पड़ता है। ये सभी उल्लेख उस समय के होते जबकि अमवान महावीर केवलज्ञान प्राप्त कर चुके थे और उन्होंने अपने धर्म का प्रचार करना प्रारम्भ कर दिया था।

भगवान् महावीर की देशना को दिव्यध्वनि कहा गया है। इस दिव्यध्वनि

1. इमेण तेण पंच अग्निग्गहा गहिया (भा. मलय नि. पृ. 268 (1)।

इमेय तेण पंच अग्निग्गहा वाहिता (भावश्यक बू. पृ. 271)

नाप्रीतिमद् दुहे वास. स्थेयं प्रति मवा सह।

न नेहि विनयं कायों, मौनं पाणी च भोजनम् ॥ (कल्पसूत्र, सुबोधा—पृ. 288)।

को सर्वभाषात्मक माना है। भाषार्य बीरबेन ने लिखा है कि एक योजन के भीतर दूर श्रवण समीप बैठे हुए छठारह महाभाषा और सात सौ लघुभाषाओं से युक्त तिर्यङ्च, मनुष्य और देवों की भाषा के रूप में परिणत होने वाली तथा स्मृता और अधिकता से रहित, मधुर, मनोहर, गम्भीर और विषद् भाषा के अतिशयों से युक्त तीर्थंकर की दिव्यध्वनि होती है।<sup>1</sup> जिनसेन ने इसे भ्रमेश-भाषात्मक कहा है।<sup>2</sup> कोई ध्वनि श्रवण भाषा सर्व भाषात्मक श्रवण भ्रमेश भाषात्मक रहे, यह कोरी कलना की बात है। तीर्थंकर की प्रशान्त मूर्ति और प्रभावक व्यक्तित्व को देखकर वस्तुतः श्रोता या दर्शक आकर्षित हो जाते थे। परन्तु उनकी ध्वनि इतनी भाषाओं से युक्त हो और यह मनुष्य तथा देवों की भाषा के रूप में परिणत हो, यह कैसे सम्भव है। उस समय छठारह महाभाषायें तथा सात सौ लघु भाषायें भी तो नहीं थीं। तब इसे कैसे सत्य माना जाय ?

इस प्रकार जगवान् महावीर की साधना के सन्दर्भ में जो कुछ भी मिलता है वह केवल जैन साहित्य में है और ऐसा जो जैन साहित्य है वह प्रायः उत्तरकालीन है। उनमें भक्ति के कारण अस्वात्मिक कृति का आधिक्य हो जाने से मूल रूप प्रच्छन्न हो गया है। अतः महावीर की तत्कालीन घटनाओं का सम्यक् विश्लेषण आवश्यक हो जाता है। मैंने यहां उन घटनाओं का कुछ विश्लेषण किया है। सम्भव है उसमें मतभेद हो। इसलिए इस विषय में और चिन्तन अपेक्षित है।

## 2. जैन साहित्य परम्परा

साहित्य संस्कृति और समाज का दर्पण है। समाज की परम्परा, समृद्धि, विकास-ऊपरेशा, दृष्टि, मान्यता आदि सारे तत्त्व साहित्य की विशाल परिधि के अन्तर्गत प्रतिबिम्बित होते रहे हैं। व्यष्टि और सभ्यता के बीच प्रतिबिम्बिता, सहयोग, सह-अस्तित्व, सद्भावना, संघर्ष आदि सब कुछ साहित्य की धारों से बच नहीं पाते। इसलिए संस्कृति और समाज के सम्बन्ध में साहित्य को मेरुदण्ड माना जा सकता है।

1. 'जो अलान्तरदूरसमीपस्थाष्टादशभाषा—सप्तशतकुभाषा—तिर्यंगदेश—मनुष्य भाषाकारन्धूनाधिक—भाषातीतमधुरमनोहरगम्भीरविशदवापतिश्रव्य—सम्पन्नः भवन वासिबानव्यन्तर—ज्योतिष्क—कल्पवासीन्द्र—विद्याधर—चक्रवर्ति—बल नारायण—राजाविराज—महाराजावं—महामण्डलीकेन्द्राग्नि—वायु—भूति—सिंह—ज्यालादि—देश—विद्याधर मनुष्यधि—तिर्यंगिन्धेयः प्राप्त—पूजातिशयो महावीरोऽर्चकर्ता।' (बट्लगढागम, चकलाटीका, प्रथम खंड, पृ. 61)

2. भाविपुराण, 23, 154

प्रत्येक वर्गों और संस्कृति की मूल रूप में एक भाषा रहती है जिसके माध्यम से उसकी भाषा अभिव्यक्ति की जाती है। जैन संस्कृति के प्रणेताओं ने इस अभिव्यक्ति का माध्यम जनभाषा को चुना। उन्होंने ऐसी भाषा को माध्यम बनाया जो उनके विचारों को जनसाधारण तथा निर्धन और अशिक्षित परिवारों तक बिना किसी संकोच और रुकावट के पहुंच सके। ऐसी भाषा संस्कृत हो नहीं सकती थी क्योंकि वह तो उच्चकुलीन भाषा थी। इसलिए जन साधारण ने प्रचलित बोली को ही उन्होंने स्वीकार किया। इसी को प्राकृत कहा जाता है। प्रादेशिक बोलियों के बीच जो स्वाभाविक अंतर दिखा उसने प्राकृत को प्रादेशिक स्तर पर विभक्त कर दिया। कालान्तर में इसी के विकसित रूप को अपभ्रंश कहा जाने लगा जिसकी रूप प्रवहट्ट के दरवाजे से निकलकर आधुनिक भारतीय भाषाओं के विनाश प्राकृत तक पहुंचा। उच्च संस्कृत भाषा समृद्ध और सुशिक्षित समुदाय तक ही सीमित रही। भारतीय भाषा विज्ञान के महापिता पाणिनि ने उसे सूत्र-जालों में ऐसा जकड़ दिया कि वह इनसे कभी उभर नहीं सकी। इसलिए उसमें कोई विशेष विकास भी नहीं हो सका।

जैनधर्म जन समाज का धर्म रहा है। वह किसी अति अथवा सम्प्रदाय विशेष से सम्बद्ध न होकर प्राणि मान को जुड़ा रहा। इसलिए उसने एक और अति प्राकृत जैसी जनभाषा को स्वीकार किया वहीं उसे संस्कृत को भी अपनाना पड़ा। फलतः जैनभाषाओं ने प्राकृत-अपभ्रंश और संस्कृत को पूरे मन से अपने विचारों की अभिव्यक्ति का माध्यम बनाया। बाद में हिन्दी, मराठी, गुजराती, तमिल, कन्नड़ आदि प्रादेशिक भाषाओं को भी उसी रूप में अपनया। इन सभी भाषाओं का प्राच साहित्य प्रायः जैनभाषाओं से प्रारम्भ होता है। उत्तरकाल में भी उन्होंने उसे भरपूर समृद्ध किया। इस तथ्य को हम आगामी पृष्ठों में देख सकेंगे।

### 1. प्राकृत साहित्य

जैन साहित्य की परम्परा का प्रारम्भ श्रुति परम्परा से होता है। तीर्थंकर महावीर के पूर्व का साहित्य तो उपलब्ध होता ही नहीं है। जो कुछ उल्लेख मिलते हैं उनके अनुसार उसे 'पूर्व' भेरी के अन्तर्गत अवश्य रखा जा सकता है। उनकी पूर्वा की संख्या चौदह है जिनका विवरण तत्कालीन, नन्दिग्रन्थ आदि ग्रन्थों में। इस प्रकार मिलता है।

1. उत्पन्न धर्म—इसमें प्रथम और पर्वणियों की उत्पत्ति का विवेचन है। इसमें वस्तु वस, दो सो प्रयुक्त और 12 करोड़ पद हैं।

2. अथावसी धर्म—इसमें वस्तु तत्त्व का प्रधानतः वर्णन रखा हुआ है।

सात सौ सुनय-कुर्नियों का तथा पांच अक्षिकाय, सप्त सत्त्व श्रीर नौ पदाओं का परि-  
माण ब्रह्म विवरण होता । इसमें 14 वस्तु, 280 प्राकृत श्रीर क्षित्तनने लाभ पद  
होते हैं ।

3. **जीर्णोद्भववायु**—इसमें लवण और शिथिल जीर्णों के जीर्ण का वर्णन है। केवली, कुलेज, नरेण्ड, लकड़वाँ, बलदेव आदि के जीर्ण का, आरुण-जीर्ण, पट्टजीर्ण, शिथिलीर्ण, काष्ठजीर्ण, जलजीर्ण आदि जीर्ण का भी यहाँ विवरण मिलता है। इसमें 3 पन्ना, 160 श्लोक, और 70 सूक्त गव हैं।

4. **कठिल-नासिल अवाह-इन्हें** स्वल्प प्राप्ति अनुष्ठान की अभेदा इन्द्र के कठिलता का और करुणापति अनुष्ठान की अभेदा उल्लेख नासितत्व का वर्णन है। इन्हें 18 वस्तु, 360 वाक्य और एक कम एक करोड़ पद है।

5. **ज्ञान प्रवाह**—यहाँ मति, श्रुत आदि पाँचों ज्ञानों की उत्पत्ति, स्वरूप, प्रकार, विषय आदि का विवेचन है। इसमें 12 वस्तु, 240 पादक, और एक करोड़ श्लोक हैं।

6. सत्त्व प्रभाव—द्रव्य के संदर्भ में विद्यमान है।

7. आलस्यभाव—आत्मा के अस्तित्व, नास्तित्व आदि धर्मों का, उसके भोग्यत्व, कर्तृत्व आदि स्वरूप का विस्तृत वर्णन है। इसमें 15 वस्तु, 320 पाद्यों, और 26 करोड़ पद होते हैं।

8. **कर्म प्रवाह**—कर्मों के स्वकर्म, वरुण, उदय, अशुद्धि आदि पर प्रकाश मिलता है। इसमें 20 वस्तु, 400 पाठ्य और एक करोड़ अस्ती लायक पद होते हैं।

9. प्रत्यक्षपान प्रणालि—प्रत, आचार, प्रतिक्रमण, प्रतिभा, आराधना, विराधना, समिति, गुप्ति आदि का वर्णन है। इसमें 30 वस्तु, 600 पङ्क्ति, और 84 शाल पद होते हैं।

10. विद्यालु प्रकाश—विद्याभों, निमित्तों, स्वामी, अधि-विद्यार्थियों आदि का वर्णन है। इसमें 15 वस्तु, 300 पाठ्य, और एक करोड़ 10 लाख पत्र होते हैं।

11. कलमाला-कलाह—सूर्य, चन्द्रमा, ग्रह, नक्षत्र, तारा वगैरह की उत्पत्ति, गमन, अकुन, कुन, अशुन आदि का वर्णन है। इसमें 10 वस्तु, 2 पाठ्य और 26 करोड़ पद होते हैं।

12. प्रायः साहसिक-वृत्ति, स्वासोच्छ्वास, भावुक्य और प्रसन्नता का विकास है। इसमें 10 वस्तु, 20 पाहुन और 13 करोड़ किंवा 12 करोड़ लक्ष्य लक्ष्य प्राप्त हैं।

13. **विद्युतचुम्बकत्व**—बुझाबुझ विद्युतों का, बहुततर कक्षाओं का क्रान्त के कुछ-डोनों का, लक्ष्य-वीर्य जाति, जातियों का वर्णन है। इसमें 10 लक्ष 200 पादक, जीत-९ करोड़ पद है।

14. लोक विस्तार—परिकर्म, व्यवहार, स्त्रुग्राहि, कलासम्पन्न आदि ।  
इसमें 10 वस्तु, 200 पादुह, और साठे बारह करोड़ पद हैं ।

कुल मिलाकर चौदह पूर्वों में 195 वस्तु और 3900 पादुह होते हैं । पर के प्रमाण के संदर्भ में कोई निश्चिन जानकारी नहीं मिलती । हां, षट्सङ्ख्यगम के कुछ सूत्र इस गुथी को हल करने का प्रयत्न अवश्य करते हैं पर उन्हें अंतिम नहीं माना जा सकता । इन पूर्वों में स्वसमय और परसमय का सुन्दर विवेचन रहा है । दर्शन, ज्योतिष, भूगोल, गणित, आयुर्वेद आदि शास्त्राओं को भी इसमें समाहित किया गया है । परन्तु इतने विशाल परिमाण वाला 'पूर्व' साहित्य आज न जाने क्यों उपलब्ध नहीं है । यही बह उल्लेखनीय है कि पूर्व साहित्य की भाषा परम्परा से संस्कृत मानी जाती है । पर मुझे लगता है वह प्राकृत में रहा होगा ।

व्यवहार सूत्र के अनुसार इस पूर्व साहित्य से अंग साहित्य की उत्पत्ति हुई है । ध्वना में 'इसे' श्रुत—'देवना' की संज्ञा दी गई है और उसके बारह अंगों के समान 'अंग' के भी बारह भेदों का वर्णन किया गया है आचारंग, सूत्रकृतांग, स्थानांग, समवायांग, व्याख्याप्रज्ञापि, ज्ञातृधर्मकवा, उपासकाध्ययन, अन्तःकुदुश, अनुत्तरोपपादिक दश, प्रश्न-उपाकरण, विपाक सूत्र और दृष्टिवाद, दोनों परम्पराओं ने इनके नामों ने कोई अन्तर नहीं है ।

परम्परागत होने के कारण अंग साहित्य को अनुयोग में 'भागम' की संज्ञा दी गयी है । तीर्थकरो द्वारा ज्ञान धर्म को आत्मागम, गणधरो, द्वारा रचित सूत्रों को सूत्रागम और गणधरो के शिष्यों द्वारा रचित सूत्र अनन्तरागम हैं । परम्परागत होने के कारण यह सब परम्परागत है । इसे सिद्धान्त भी कहा जाता है । बौद्ध पिठकों की तरह जैन सिद्धान्त साहित्य को 'गणि पिठक' भी कहा गया है । तीर्थ-करो द्वारा प्रणीत उपदेश को गणवर व्याख्यायिन करते हैं जिसके आचार पर उनके शिष्य ग्रन्थ-रचना करते हैं ।

शांतिचक्र की जंबूदीप्रज्ञप्ति की टीका में कुछ प्राचीन भाषाएँ उद्धृत हैं जिनमें डॉ. बेबर ने केवल छ. अंगों का ही उल्लेख पाया है—आचारंग, स्थान, समवाय व्याख्याप्रज्ञप्ति और दृष्टिवाद । आवश्यकनियुक्ति आदि में इन ग्यारह अंगों का निर्देश आचारंग आदि से प्रारम्भ किया गया है । लगता है, अंगों की गणना के संदर्भ में ये दो परम्पराएँ रही होंगी ।

संपूर्ण श्रुतज्ञान को दो भागों में विभाजित किया गया है—अंगप्रविष्ट और अंगबाह्य । अंगप्रविष्ट द्वादशांग रचना है और उस पर आधारित ग्रन्थ समुदाय अंगबाह्य माना जाना है । अंगबाह्य के आवश्यक और आवश्यकव्यतिरिक्त ये दो भेद आवश्यक नियुक्ति, विशेषावश्यक भाष्य आदि ग्रन्थों में मिलते हैं । सामायिक

है जिसका उद्देश्य है : वेद सावधानी के हैं । यहाँ हम प्रमाणों और विचारों को  
प्रकार के प्रमाणों को बहुत कहा गया है । अतः, जब हमने इन सभी को एक  
एकीकरण करते हैं ।

विशेषावश्यक भाष्य में अतुल्य के जीवह वेद विनिर्दिष्ट हैं—अकार, अमकार, छलि, प्रसलि, मरुक्, मिथ्या, सादि, अनादि, परबन्धित, समानबन्धित, पक्षिक, अपक्षिक, अयप्रतिष्ठ व अनयप्रतिष्ठ । ये वेद सैवी के प्रकार पर हो सकते हैं । संक्रिय, विशेषावश्यक भाष्य, अट्कणदायक आदि शब्दों में इसका विस्तृत वर्णन मिलता है ।

इन दोनों में नमिक और अमनिक के बीच विशेष भिन्नता है। नमिक नम, नमिक प्रवृत्ति सहृदयता अधिक है उन्हें नमिक कहते हैं और जिनमें अमन, अमनिक प्रवृत्ति अत्यधिक पाई अधिक है उन्हें अमनिक कहा जाता है। नमिक और अमनिक की संज्ञा दी गई है और अमनिक अमन अमनिक अमनिक अमनिक अमनिक के नाम से जाने जाते हैं।

नन्दिसूत्र में भोग बाह्य के दो भेद हैं—प्रावश्यक और अप्रावश्यक व्यतिरिक्त प्रावश्यक के छः भेद हैं—सामायिक श्रुतिविरहितत्व, वन्दना, प्रतिक्रमण, कायिकर्तव्य और प्रत्याख्याना प्रावश्यक व्यतिरिक्त के दो भेद हैं—कालिक और उत्कालिक । कालिक में निम्न ग्रन्थ आते हैं—उत्तराष्ट्रवन, दशैकालिक, कल्प, व्यवहार, मित्रोक्त, महाविशीय, ऋषि भाषित, जम्बूद्वीपप्रशस्ति, द्वीपसागर प्रशस्ति, पञ्चप्रशस्ति, अल्लिका, विमान, निरवाञ्जली, कल्पावर्तिका आदि । उत्कालिक के भी अनेक भेद हैं—दशैकालिक, कल्पाकल्प, औपपातिक, राजप्रशनीय, जीवाधिनय, प्रजापना, अनुयोग द्वार, सूर्यप्रशस्ति, वीनराग श्रुत आदि । ठाण्वं, अनुयोगद्वार, तत्त्वार्थ कालिक आदि ग्रन्थों में भी इसी प्रकार के भेद-प्रभेद मिलने हैं । वही यह दृष्टव्य है कि कालिक श्रुत में दृष्टिवाद अन्तर्भूत नहीं है । दृष्टिवाद तो अंगप्रविष्ट के अन्तर्गत आता है ।

भद्रबाहु से स्थूलभद्र ने दश पूर्वों का अध्ययन किया। ज्ञाने: जने: काशकर्म से दस पूर्वों का भी लोप हो गया। श्वेताम्बर परम्परा दश पूर्वों का विष्णोद महावीर के निर्वाण के 162 वर्ष बाद मानती है जबकि दिगम्बर परम्परा इस कथन को 345 वर्ष बाद हुद्या स्वीकार करती है। दश पूर्वों के विष्णोद होने के बाद विशेष पाठियों का भी विष्णोद हो गया। श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार ज्ञाने: को पूर्वों के ज्ञाता धार्यरक्षित ने विशेष पाठियों का ह्रास देकर उनके बाद महावीर ने विष्णोद जित कर दिया। फिर भी पूर्वों का लोप कथाया नहीं जा सका। विष्णोद परम्परा इस लोप को महावीर-निर्वाण के 683 वर्ष बाद हुई कथन मानती है।

जैन साहित्य को वाचनाओं के माध्यम से सुस्थिर रखने का प्रयत्न होता रहा है। प्रथम वाचना महावीर-निर्वाण के 160 वर्ष बाद पाटलिपुत्र में चन्द्रगुप्त मौर्य ने कराई। इसके बाद दो दुर्मिर्षों का आघात लगा। तदनन्तर भार्य स्कन्दिल के नेतृत्व में मथुरा में वाचना हुई और इसी तरह नागार्जुन के नेतृत्व में एक अन्य वाचना बलभी में हुई। इन वाचनाओं के लगभग 150 वर्ष बाद (ई. 456 या 467) देवघिगण क्षमाश्रमण के नेतृत्व में बलभी में पुनः वाचना का संयोजन किया गया और उपलब्ध आगम को वाचना, पृच्छना आदि के माध्यम से लिपिबद्ध कर स्थिर करने का प्रयत्न हुआ। श्वेताम्बर परम्परा द्वारा स्वीकृत आगम इसी वाचना के परिणाम हैं। इतने लम्बे काल में श्रुति परम्परा का विच्छेद, मूल पाठों में भेद, पुनरुक्ति से बचने के लिये 'जाब यहा पणवणायें'- जैसे शब्दों का प्रयोग विषय-प्रस्तुति में परस्पर विसंगति, जोड़-घटाव आदि की प्रवृत्ति ग्रंथों में, दिखाई देती है। इसलिए स्वर्गीय प. वेचरदास दोषी का यह कथन सही लगता है कि बलभी में सग्रहीत ग्रंथ साहित्य की स्थिति के साथ भगवान महावीर के समय के ग्रंथ साहित्य की तुलना करने वाले को दो सौतेले भाईयों के बीच जितना अंतर होता है उतना भेद मालूम होना सर्वथा संभव है।<sup>1</sup> इतना ही नहीं, देवघिगणी के बाद भी यह परिवर्तन रोका नहीं जा सका। जेकोबी ने तो यहां तक कह दिया कि साक्षात् देवघिगणी के यहां भी पुस्तकारूढ किया गया पाठ आज मिलना अशक्य है। यह इसलिए भी संभव है कि भगवती-आराधना आदि ग्रंथों में उपलब्ध आगमों से उद्भूत उल्लेख वर्तमान में प्राप्त आगमों में नहीं मिलते। अष्टे पणत्तया में सुयग, सुय में आहस तेण भगवया एवमत्थं जैसे शब्द भी इसके प्रमाण हैं।

ग्रंथ साहित्य का संक्षिप्त परिचय इस प्रकार है—

### 1. आचारांग

आचारांग द्वादशांग का प्रथम और आद्य ग्रन्थ है। इसमें अमणाचार की व्यवस्था और उसकी सीमांसा की गई है। आचारांग की महत्ता इसी से प्रांकी जा सकती है कि इसके अध्ययन के उपरांत ही सूत्रकृतांग आदि का अध्ययन किया जा सकता है।<sup>2</sup> और भिक्षु भी उसके बाद ही भिक्षाग्रहण के योग्य माना जा सकता है।<sup>3</sup>

1. बुज्झिज्जति तिउट्टिज्जा बंधणं परिज्जाणिया।  
किमाह्म बंधणं बीरो किंवा जाणं तिउट्ठी ॥  
सूत्र कृतांग नियुक्ति, भाषा-18-19
2. जैन साहित्य में विकास, 33
3. निशीथ चूर्ण, भाग 4, पृ. 252;
4. व्यवहार भाष्य, 3. 174-5,



संसार्य आर्थिक के अनुसार आचारांग में घाट बुद्धि, तीन बुद्धि, पांच बुद्धि का चर्चा का वर्णन है। इसी तरह बट्टसङ्गायम भी आचारांग के चिन्म को पुनः चर्चा, तक ही सीमित रखता है। नदीसूत्र और सप्तवायांघ भी लगभग इस कथन से सहमत है। वस्तुतः इसमें आचार और गोचर विधि का निरूपण और संस्कार पद्धति का प्ररूपण किया गया है।

वर्तमान में उपलब्ध आचारांग में दो श्रुत स्कन्ध हैं। प्रथम श्रुत स्कन्ध का नाम 'बम्हवेरिय' है जिसके नव अध्यायन और उनके 51 उद्देशक हैं—1. सत्त्व परिणया (सत्त्व परिज्ञा), 2. लोग-विजय (लोकविजय), 3. वीथीसंरिणज (वीथी-संरिण), 4. सम्मत्त (सम्पत्त्व), 5. आदन्ति प्रवषा-लोगसार, 6. धुष (धृत), 7. विमोह (विमोक्ष), 8. उवहाणसुप्र (उपधानश्रुत), और 9. महापरिणया (महापरिज्ञा)। आचारांग नियुक्ति में छठे अध्यायन धृत के बाद महापरिज्ञा का नाम आया है और उसे लुप्त माना गया है।

आचारांग का द्वितीय श्रुतस्कन्ध प्रथम श्रुतस्कन्ध का परिशिष्ट है जो पांच चूलिकाओं में विभक्त है। प्रथम चूलिका में, पिडैषणा, शम्पैषणा, ईरैषणा, आवाजाल-षणा, वस्त्रैषणा, पात्रैषणा और अवग्रहैषणा का वर्णन है। द्वितीय चूलिका में स्वर्ण, निशीथिका आदि मात अध्ययन हैं। तृतीय भावना चूलिका में ब. महावीर का चरित्र चित्रण है। चतुर्थ चूलिका विमुक्ति है जिसमें प्रारम्भ और परिष्कृत से मुक्त होने की बात कही गई है। पांचवीं चूलिका बुद्धाकार होने से पृथक् कर दी गई है जिसे निशीथ सूत्र कहा जाता है।

इस प्रकार आचारांग के दोनों श्रुतस्कन्धों में 25 अध्यायन और 83 उद्देशक हैं। महापरिज्ञा को लुप्त मानने पर कुल 24 अध्यायन और 78 उद्देशक बच जाते हैं। आचारांग की पद संख्या 1-00 मानी गई है। इस ग्रंथ का कुछ भाग अंश में है और कुछ पद्य में। डॉ. जैकोबी और शुब्रिग ने इसके अन्वों की सीमाओं अंशित हुए प्राचीनतम ग्रंथ माना है। भाषा अंडेर अंसी-जी इस स्थल को मुष्ट करती है। द्वितीय श्रुतस्कन्ध उत्तरकालीन है जो स्पष्टिकृत है। इस ग्रंथ की दो भाषाभाष्य पाठ भेद के रूप में उपलब्ध हैं—प्रथम वाचना शीलांक की बुद्धि में स्वीकृत पाठकम और द्वितीय नागार्जुनीय। वाचना रूप देवविशेषण अमाश्रण ने इसे 'बगुणो' और 'आव' शब्दों का उपयोग कर संकलित किया है।

विषय की दृष्टि से आचारांग समृद्ध है। अचेलक और सचेलक दोनों परम्पराएँ इसमें सम्मिश्रित हैं। यहाँ अचेलकता और शीतलकता को प्रतिक रूपेण्डर माना गया है। जैन धर्म की प्राचीनतम साधना पद्धति की आदिकारी के लिए आचारांग प्रमुख ग्रंथ है। महावीर की जीवन पद्धति का भी इसमें अथवा चित्रण मिलता है। मांस भक्षण जैसे कुछ विषय हमारे समक्ष प्रबल निरुद्ध प्रकरण का रूप देते हैं।

पर ऐसे विषय निश्चित ही काफी उत्तर कालीन रहे होंगे। क्योंकि जैन धर्म की मूल भावना से इसका कोई मेल नहीं खाता। ऐसे पाठ प्रक्षिप्त ही होना चाहिए।

## 2. सूत्रगण्डव

सूत्रकृताङ्ग (सूयगडाङ्ग) प्राकृत जैन आगम का द्वितीय अंग ग्रन्थ है जिसे सुदयड, सूदयड, सूतगड, सूयगड और सुत्तगड जैसे अभिधान प्राकृत में उपलब्ध होते हैं। परन्तु संस्कृत में यह आगम ग्रन्थ सूत्रकृत नाम से ही अधिक प्रसिद्ध है। सुय, सूद अथवा सुत्त शब्द पालि के सुत्त शब्द से मिलता जुलता लगता है जिसे हम श्रुत, सुकृत अथवा सूत्र अर्थ में व्याख्यायित कर सकते हैं। चूंकि जैन और बौद्ध आगमों की प्रारंभिक परम्परा श्रुति परम्परा रही है और जहाँ कहीं सूत्र शैली का भी प्रयोग हुआ है। इसलिए सूयगडाङ्ग का सूय शब्द उपर्युक्त अर्थों में प्रयुक्त हुआ प्रतीत होता है।

सूत्रकृताङ्ग विषय सामग्री की दृष्टि से एक आकर ग्रन्थ है। समवायाङ्ग के अनुसार इसमें स्वसमय, परसमय और नव पदार्थों का वर्णन है।<sup>1</sup> नंदीसूत्र के अनुसार इसमें लोक, अलोक, लोकालोक, जीव, अजीव, स्वसमय और परसमय का निरूपण है। तथा क्रियावादी आदि 363 मिथ्यादृष्टियों के मतों का खंडन किया गया है। यह दो श्रुत स्कन्धों, 23 अध्यायनों, 33 उद्देशन कालों और 36 समुद्देशन कालों में विभक्त है।<sup>2</sup> इसका कुल पद परिमाण 36 हजार है। राजवातिक के अनुसार इसमें ज्ञान, विनय, कल्प तथा अकल्प छेदोपस्थापना, व्यवहार धर्म एवं क्रियाओं का वर्णन है। कषाय पाहुड में भी लगभग इसी तरह की विषय सामग्री का उल्लेख है। जय खबला में इन विषयों के साथ ही स्त्रीपरिणाम की भी चर्चा का उल्लेख मिलता है।

इन सभी ग्रन्थों में सूत्रकृताङ्ग की उल्लिखित विषय सामग्री को एकत्रित किया जाय तो वर्तमान सूत्रकृताङ्ग का स्वरूप उपस्थित हो जाता है इसमें 32 अध्यायन हैं।<sup>3</sup>

1. समय, 2. वेतालीय, 3. उपसर्ग, 4. स्त्री परिणाम, 5. नरक, 7. वीर स्तुति, 7. कुशीलपरिभाषा, 8. वीर्य, 9. धर्म, 10. अन्न, 11. मार्ग, 12. समवसरण,

1. सूयगडेणं ससमया सुइज्जंति परसमया सुइज्जंति समय परसमया सुइज्जंति समवाची-पउण्णम समवाधो, सू. 90.

2. नन्वीसूत्र, सूत्र-82.

3. प्रतिक्रमण संयत्तपी, प्रमाचंद्रीय श्रुति

13. त्रिकालग्रंथ हिंदू (?) 14. आत्मा 15. तत्त्वज्ञान (?) 16. पुण्डरीक, 17. क्रिया स्थान, 18. आहारक परिणाम 19. प्रत्याख्यान, 20. अनंगार श्रुतीकृत, 21. श्रुत, 22. ग्रंथ, 23. नास्तिक्य। इन ग्रन्थयनों में कुछ ऐसी सामग्री अवश्य विद्यमान है जो जिसका उल्लेख उपर्युक्त ग्रंथों में न किया गया हो। कर्तव्य में उक्त ग्रन्थ प्रस्तुत ग्रंथ में कुछ परिवर्तन के साथ ये ग्रन्थयन संकलित किये गये हैं।

सूत्रकृताङ्ग के संकलन के सन्दर्भ में किसी व्यक्ति-विशेष के नाम का उल्लेख तो यहां नहीं मिलता पर इतना निश्चित है कि उसका संकलन परम्परा का अनुसरण कर स्वधियों ने प्रश्नोत्तर शैली का आशय लेकर लगभग 5 वीं शताब्दी में किया है।<sup>1</sup>

सूत्रकृताङ्ग भी दो श्रुत स्कन्धों में विभाजित है। प्रथम श्रुत स्कन्ध में सोसह ग्रन्थयन हैं—समय, वैतालिक, उपसर्ग, स्त्रीपरिज्ञा, नरक, विशक्ति, वीरस्तुति, कुशील, वीर्य, धर्म, समाधि, मार्ग, समवधारण, याथातथ्य, ग्रंथ, यमकौप्र भववा आकाशीय, और गाथा। द्वितीय श्रुतस्कन्ध में सात ग्रन्थयन हैं—पुण्डरीक, क्रिया स्थान, आहार-परिज्ञा, प्रत्याख्यान क्रिया, अनंगारश्रुत, आद्रकीय, और नास्तिक्य। इन ग्रन्थयनों में जैनतर दर्शनों की आचार-विचार की मासंसा करते हुए जैनआचार विचार को प्रस्थापित किया गया है।

### 3. ठाणंग

यह तृतीय ग्रंथ है। इसमें संख्याक्रम से तत्त्व पर विचार किया गया है। इसमें दस स्थान और इक्कीस उद्देश्य हैं। 783 गद्य सूत्र और 169 पद्य सूत्र हैं। विषय सामग्री के देखने से यह स्पष्ट आभास होता है कि इसकी रचना काफी बाद में हुई है। उदाहरण तौर पर सप्तनिन्दवों में दिगम्बर सम्प्रदाय का कोई उल्लेख नहीं। इसी तरह महावीर निर्वाण के लगभग 500 वर्ष बाद जिन गणों की उत्पत्ति हुई उसका भी इसमें उल्लेख है। दस दशा ग्रंथों का तथा उपांगों का भी उल्लेख इसी प्रकार का है। इन सबके बावजूद यह ग्रंथ स्व-पर समय की अच्छी जानकारी प्रस्तुत करता है।

### 4. समवायांग

ठाणंग की शैली पर ही समवायांग लिखा गया है। सात्वार्थवाकिक और वट्खण्डागम के अनुसार इसमें सब पदार्थों के समवाय का विचार किया गया है। नन्दिसूत्र के अनुसार इसमें एक से लेकर सौ तक की संख्या वाले पदार्थों का अनुभाव है। यह ग्रंथ भी उत्तरकालीन है। इसमें देवविगरिण के संकलन के बाद भी कुछ

1. कुम्भिक तत्त्व त्रिकालग्रंथ ग्रंथ परिकल्पितः।

किमाह ग्रंथो वीरो, क्रिया ग्रंथो त्रिकालः ॥ सू. निबन्ध, भाषा-18-19.

यज्ञ-योग्य गया है। नन्दसूत्र, उत्तराख्यमन्त्र, अग्नि के उल्लेख तथा ग्रन्थों का विस्तृत परिचय। इसे उत्तरकालीन ग्रन्थ सिद्ध करता है। प्राचीन और अर्वाचीन दोनों तरह के विषयों का सम्मिश्रण यहां हो गया है।

### 5. शिवाह पञ्चलि :

तात्त्विकार्थवार्तिक और षट्संख्यसंग्रह के अनुसार इसमें साठ हजार प्रश्नों का सम्मिश्रण-समाधान किया गया है। समवायों में ग्रहसंख्या 36000 दी गई है विषय की दृष्टि से विभाजन होने के कारण इसे 'भगवती' भी कहा जाता है इसमें 10। अध्ययन 10 हजार उद्देशनकाल, 10 हजार समुद्देशन काल, 36 हजार प्रश्न और उनके उत्तर, 288000 पद और संख्यात अक्षर हैं। वर्तमान में इसके 138 शतक और 1925 उद्देशक उपलब्ध हैं। इसका परिमाण 15750 श्लोक प्रमाण है। इसमें भी परिवर्तन-परिवर्धन हुआ है यहां रायपसेणीय, जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति आदि जैसे उत्तरकालीन ग्रंथों से उद्धरण दिये गये हैं बीस के बाद के शतकों को उत्तरकालीन माना जाता है। वनस्पति शास्त्र आदि की दृष्टि से भी यह ग्रन्थ अधिक उपयोगी है।

### 6. लावाचम्मकहाधो

जय जबला में इसे 'लावचम्मकहा' और अभयदेव सूर ने इसे 'ज्ञाता धर्म कथा' कहा है। श्वेताम्बर साहित्य में महावीर के वंश का नाम ज्ञातृ निर्दिष्ट है जबकि दिगम्बर साहित्य में उन्हें 'लावच' शीय' बताया है। जो भी हो, इस ग्रन्थ में धर्म कथाएं प्रस्तुत की गई हैं चाहे वे महावीर की हों अथवा महावीर के लिए हों। इसमें दो श्रुत स्कन्ध हैं—प्रथम श्रुत स्कन्ध में 19 अध्ययन हैं और दूसरे श्रुत स्कन्ध में 10 वर्ग हैं। दोनों श्रुतस्कन्धों के 21 उद्देशन काल हैं, 29 समुद्देशन काल हैं और 57600 पद हैं। इसमें मेघकुमार, चन्नासार्थवाह, थाववापुत्र, सार्थवाह की पुत्रवधूओं, मल्ली भगवती, जिनपाल, तेतलीपुत्र आदि की कथाओं का वर्णन है जिनके अध्ययन से जीवन के विविध पक्ष उद्घाटित किये गये हैं। सामाजिक इतिहास की दृष्टि से यह एक उपयोगी ग्रन्थ है।

अन्व. अंक- अन्व.

उपासक दर्शन में दस आशकों का चरित्र वर्णन है—आनन्द, कामदेव, पुल-णीपिता, सुरादेव, पुल्लशतक, कुण्डकोलिक, सकडालपुत्र, महाशतक, नंदिनीपिता, और सान्तिलिपिता। अन्तकदशा सूत्र में नीम, मातंग, सोमिल, रामपुत्र, सुदर्शन, धमलीक, आदि दस अन्तकृत केवलियों का वर्णन है। प्रश्न व्याकरणांग में प्राचीन रूप और अर्वाचीन रूप दोनों सुरक्षित हैं। विषयकञ्ज के दश प्रकरणों में प्रायुर्वेद, इतिहास, भूगोल, कला आदि सामग्री को एकत्रित किया गया है।

दृष्टिवाद बारहवां अंग है। यह एक विशाल काव्यिक ग्रन्थ था जो लुप्त हो गया है। तत्त्वार्थ वातिक और मन्दिसूत्र के अनुसार इसके पांच भेद हैं—परिचय, सूत्र, अनुप्लेव, पूर्वगत और वृत्तिका। पूर्वों के चौदह भेद हैं जिनका पछे सन्तुष्ट किया जा चुका है। दिगम्बर परम्परा के अनुसार पूर्वों का देशज्ञात करने की ओर वरसेन से पुष्यदन्त व भूतकलि ने पाया जिन्होंने पद्मसम्प्राय की रचना की। पर श्वेताम्बर परम्परा में महावीर के निर्वाण के एक हजार वर्ष बाद पूर्वों का पूर्णतः लोप मान लिया गया है।

शेष आगम अंग बाह्य है जो स्थविर कृत हैं। अंग बाह्य के दो भेद हैं—आवश्यक और आवश्यक व्यतिरिक्त। आवश्यक 6 हैं—सामायिक, चतुर्विंशतिस्तव, वंदना, प्रतिक्रमण, कायोत्सर्ग और प्रत्याख्यान। आवश्यक व्यतिरिक्त कालिक और उत्कालिक के भेद से दो हैं। उत्तराध्ययन, निशीथ आदि कालिक के अन्तर्गत हैं और दशवैकालिक, प्रज्ञापना आदि उत्कालिक में आते हैं।

श्वेताम्बर मूर्तिपूजक संप्रदाय उपलब्ध आगमों में कुछ नियुक्तियों को जोड़ कर 45 अथवा 84 आगम मानता है। 45 आगमों की सूची इस प्रकार है—

- अंग 11— प्राचार, सूत्रकृत, स्थान, समवाय, व्याख्याप्रज्ञप्ति (भयवर्ती), ज्ञातृ धर्मकथा, उपासन दशा, अन्तकृत, दशा, अनुवरोपवाधिक दशा, प्रश्न व्याकरण और विपाक।
- उपांग 12— औपवातिक, राजप्रश्नीय, जीवाभिनय, प्रज्ञापना, कंबूदीप प्रज्ञप्ति, चन्द्रप्रज्ञप्ति, निरयावलिता, कल्पावतंसिका, पुष्पिका, पुष्पवृत्तिका, वृष्णिदशा।
- मूलसूत्र 6— आवश्यक, दशवैकालिक, उत्तराध्ययन, नन्दी, अनुप्लेव द्वार, पिण्डनियुक्ति, ओषनिर्मुक्ति
- छेद सूत्र 6— निशीथ, महानिशीथ, वृहत्कल्प, व्यवहार दशा, अतुस्तम्भ, पचकल्प
- प्रकीर्णक 10— आतुर प्रत्याख्यान, भक्तपरिज्ञा, तन्दुल वैचारिक, चन्द्रवेध्यक, देवैन्द्रस्तव, गणविद्या, महाप्रत्याख्यान, चतुःसरस, वीरस्तव, संस्तारक

84 आगमों की संख्या पूर्वोक्त 45 आगमों के व्यतिरिक्त निम्न प्रकार है—

46. कल्पसूत्र (पर्युषण कल्प, जिनचरित, स्थविरावलि, समाचारी), 47. यतिजीत कल्प (सोमप्रभवपुरि), 48. श्रद्धाजीत कल्प (धर्म धोष सूरि), 49. पालिक सूत्र, 50. क्षमापना सूत्र, 51. वंदित्तु, 51. ऋषिभाषित, 53. धर्मीकल्प, 54. गच्छाचार, 55. भरण समाधि, 56. सिद्धप्राप्त, 57. तीर्थीङ्गार, 58. धारोचना

पञ्चाङ्ग, 59. द्वीपसागर प्रज्ञप्ति, 60. ज्योतिष करण्डक, 61. धर्म विज्ञान, 62. तिथि प्रदीप्तिक, 63. पिण्ड विमुक्ति, 64. सारावलि, 65. पर्यन्ताराधना, 66. श्रीवैश्विक 67. कवचप्रकरण, 68. योनिप्रामृत, 69. अन्नभूति, 70. वन्यभूति, 71. वृद्ध भक्षुधर, 72. बन्धूपयम्ना, 73. आचम्यक नियुक्ति, 74. दशवैकालिक नियुक्ति, 75. उत्तराध्ययन नियुक्ति, 76. आचारांग नियुक्ति, 77. सूत्रकृताय नियुक्ति, 78. सूर्य प्रज्ञप्ति, 79. बृहत्कल्प नियुक्ति, 80. व्यवहार, 81. दशा भूत स्कन्ध नियुक्ति, 82. ऋषिभाषित नियुक्ति 83. संसक्त, नियुक्ति, 84. विशेषावश्यक कल्प ।

स्वानकवासी, और तेरा पन्थ संप्रदाय के अनुसार ध्यान 32 हैं—

अंश - 11, उपांग 12

मूल सूत्र 4— दशवै कालिक, उत्तराध्ययन, अनुयोग द्वार, नदी,

श्लोक सूत्र 4— निखीय, व्यवहार, बृहत्कल्प, दशा भूत स्कन्ध, आवश्यक सूत्र 1

इन आचमों पर आचार्यों ने नियुक्ति, भाष्य चूणि, टीका, विवरण, वृत्ति, पञ्चिका आदि रूप में विज्ञान प्राकृत-संस्कृत साहित्य लिखा । भद्रबाहु इन आचार्यों में प्रमुखतम आचार्य रहे हैं । उन्होंने दस ग्रन्थों पर पद्यबद्ध नियुक्तियाँ लिखी— आवश्यक, दश-वैकालिक, उत्तराध्ययन, आचारांग, सूत्रकृतांग, दशाभूत स्कन्ध, बृहत्कल्प, व्यवहार, सूर्य प्रज्ञप्ति और ऋषि भाषित । इनकी रचना निम्न पद्धति में की गई है ।

आवश्यक, दशवै कालिक, उत्तराध्ययन, बृहत्कल्प, पञ्चकल्प, व्यवहार, निखीय, जीतकल्प, शोधनियुक्ति और पिण्ड नियुक्ति पर प्राकृत पद्य बद्ध भाष्य लिखते हैं । इनमें आचार्य जिनभद्र (वि.स. 650-660) का विशेषावश्यक भाष्य विशेष उल्लेखनीय है । सधवासगणि का बृहत्कल्प लघुभाष्य भी इसी प्रकार दार्शनिक और साहित्यिक दृष्टि से महत्वपूर्ण है ।

चूणि साहित्य पद्य में न होकर प्राकृत-संस्कृत मिश्रित गद्य में है । चूणिकारों में जिन दास गणि महत्तर और सिद्धसेन सूरि प्रमुख हैं । टीकाओं का कथाभास अधिकतम प्राकृत में है । हरि भद्रसूरि, गीताकाचार्य और शांतिसूरि इन टीकाकारों में अग्रगण्य हैं । यह साहित्य अर्ध मागधी प्राकृत में है जिसे श्वेताम्बर संप्रदाय स्वीकार करता है और दिगम्बर संप्रदाय लुप्त मानता है ।

पीछे हुए दृष्टिवाद के संदर्भ में लिख चुके हैं । श्वेताम्बर संप्रदाय उसे लुप्त मानता है जबकि दिगम्बर संप्रदाय उसके कुछ भाग को स्वीकार करता है । उसका चट्टकपादम इसी दृष्टिवाद के अन्तर्गत अक्षयणी नामक द्वितीय पूर्व के चयनलब्धि नामक पाँचवें अधिकार के अन्तर्गत पाहुड (प्रामुत) कर्म प्रकृति पर आधारित है । इस

लिए इसे कर्मप्राप्त भी कहा जाता है। इसके अतिरिक्त आन सत्यकथा के रचयिता आचार्य पुण्यदत्त हैं और जेथ भाव की रचना सुतबलि ने की है। इनका समय महावीर निर्वाण के लगभग 600-700 वर्ष बाद अपना जाता है। इस पर वीरसेन (सं. 873) की 72 हजार श्लोक प्रमाण बबला टीका उपलब्ध है। दृष्टिवाद के ही ज्ञान प्रवाद नामक पाचवें पूर्व की दसवीं वस्तु के ऐश्वर्य दोस नामक तृतीय प्राप्त से 'कसाय पाहुड़' की उत्पत्ति हुई जिसकी रचना गुणधर (वीर निर्वाण के 685 वर्ष बाद) ने की। इस पर वीरसेन (सन् 874) ने 20 हजार श्लोक प्रमाण जो जयधवला टीका लिखी उसे प्रचुरी रही। जिनसेन ने सं. 894 में समाप्त किया 40 हजार श्लोक प्रमाण और लिखकर। इन ग्रन्थों के आधार पर ही नेमिचन्द सिद्धांत चक्रवर्ती ने वि. सं. की 11 वीं शती में गोमटसार व लखिसार की रचना की। पञ्च सग्रह सबगसेही आदि ग्रन्थ भी इसी श्रेणी में आते हैं।

कर्म साहित्य के ये ग्रन्थ शीरसेनी प्राकृत में हैं। इनके अतिरिक्त कुछ और सिद्धांत ग्रन्थ हैं जिन्हें आगम ग्रन्थों के रूप में मान्यता मिली है। इन ग्रन्थों में प्रमुख है— आचार्य कुन्दकुन्द (प्रथमशती) के पवयणसार, समयसार, नियमसार, पचत्थिकाय संग्रहसुत, दसण पाहुड़, चारित पाहुड़, सुतपाहुड़, बोधपाहुड़, भावपाहुड़, आदि, वट्टकेर (उरी शनी) का मूलाचार, शिवायं (3 री शती) की भगवद् आराहला, वसुनन्दी का उवासयाञ्जयण।

इनके अतिरिक्त और भी विमल प्राकृत साहित्य है। आचार्य सिद्धसेन (5-6 वीं शती) का सम्मदसुत, नेमिचन्द सूरि का पवयण सारसार, धर्मदासगणी (8 वीं शती) की उवएस माला, जितरत्न सूरि का विवेक विलास, हरिमन्न सूरि का पञ्च-वस्तुन, वीरभद्र की आराहलापढाया, कुमारकालिकेय का बारसानुवेकका आदि कुछ ऐसे प्राकृत ग्रन्थ हैं जिनसे जैन सिद्धांत और आचार पर विशेष प्रकाश पड़ता है।

त्रेसठ शलाका महापुरुषों पर भी जैनचार्यों ने प्राकृत साहित्य लिखा है। विमलसूरि (वि. सं. 530) का पठमचरिय, शीलाचार्य का चउत्पन्न महापुरिसचरिय नेमिचन्द सूरि का महावीर चरिय, श्रीचन्दसूरि का सणंत कुमार चरिय, सचदासबलि व धर्मदासगणिका वसुदवहिण्डी उल्लेखनीय है इन सभी के आधार पर कथा साहित्य की भी रचना हुई है। धर्मदासगणि का उपदेश माला प्रकरण, जयसिंह सूरि का धर्मोपदेशमाला विवरण, देवेन्द्रगणि का भावलाणमगणि कोस आदि महत्त्वपूर्ण कथा-कोश ग्रन्थ हैं। इसी तरह ज्योतिष, गणित, व्याकरण, कोष आदि विधाओं में भी प्राकृत साहित्य के अनुपम ग्रन्थ मिलते हैं।

प्राकृत साहित्य के साथ ही हम अपभ्रंश साहित्य पर भी विचार कर सकते हैं। प्राकृत का ही विकसित रूप अपभ्रंश है। इसका साहित्य लगभग 7 वीं शती से 16 वीं शती तक उपलब्ध होता है। इस बीच अनेक महाकाव्य और सण्डकाव्य

लिखे गये। ये काव्य प्रायः संस्कृत शैली का अनुकरण करते दिखाई देते हैं। महाकवि स्वयंभू (लगभग 8वीं शताब्दी) के पञ्चमचरित, रिट्ठण्णेमिचरित, पुष्पवंत का महा-पुराण (ई. 965), बनपाल का भविस्यत् कहा बवल, (14वीं शती) का हरिवंश-पुराण, वीरकवि का जङ्गुसामिचरित, नयनंदि का सुदंशणचरित, श्रीधर के भविस्यत् चरित, पासणाहचरित, सुकुमालचरित, यशः-कीर्ति का चंदप्पह चरित, योगीन्द्र के परम्प्यासु व योगसार, महम्मद का दोहापाहुड, देवसेन का सावयधम्म दोहा आदि ऐसे ग्रन्थ हैं जो काव्यात्मकता और भाष्यात्मिकता को समेटे हुए हैं। इस पर हम अपनी अन्यतम पुस्तक 'मध्यकालीन हिन्दी जैन साहित्य में रहस्यभावना' में बिचार कर चुके हैं।

## 2. संस्कृत साहित्य

संस्कृत की लोकप्रियता और उपयोगिता को देखकर जैनाचार्यों ने भी उते अपनी अभिव्यक्ति का साधन बनाया। संस्कृत का सर्वप्रथम उपयोग करने वाले जैनाचार्य उमास्वामी रहे हैं जिन्होंने तत्त्वार्थ सूत्र की रचनाकर आगामी आचार्यों का मार्ग प्रशस्त किया। वे सिद्धान्त के उद्घट विद्वान थे। उनका अनुकरण कर उनके ही ग्रन्थ पर तत्त्वार्थवातिक, सर्वार्थ सिद्धि, तत्त्वार्थ श्लोक वातिक आदि जैसे बृहत्काय ग्रन्थ लिखे गये। हरिभद्रसूरि, भद्रतचन्द्र, जयसेन, आशाधर, सिद्धसेन सूरि, माघनन्दी, जयशेखर, अमितगति आदि आचार्यों ने विपुल साहित्य का निर्माण किया।

न्याय के क्षेत्र में समन्तभद्र (2-3 वीं शती) की आप्तमीमांसा, स्वयंभूस्तोत्र और युक्त्यनुशासन ग्रन्थ मानदण्ड रहे हैं। आचार्य अकलंक, विद्वानन्दि और वसुनन्दि ने इन ग्रन्थों पर टीकाये लिखी हैं। इनके अतिरिक्त सिद्धसेन का न्यायावतार, हरिचन्द्रसूरि के आत्मवार्ता समुच्चय, षड्दर्शन समुच्चय और अनेकान्त जयपताका, अकलंक के न्याय विनिश्चय, सिद्धि विनिश्चय आदि तथा प्रभाचन्द्र आदि के ग्रन्थ जैन न्याय के प्रमुख ग्रन्थ हैं। इनमें प्रत्यक्ष और परोक्ष की परिभाषाएँ सुस्थिर हुई हैं। यशोविजय (18 वीं शती) ने नव्यन्याय के क्षेत्र को प्रशस्त किया है।

आचार के क्षेत्र में भी उमास्वामी आद्य आचार्य रहे हैं। उनके बाद समन्तभद्र का रत्नकरण्ड आचकाचार, सोमदेव का उपासकाध्ययन, आशाधर का सागर वर्णमृत, सोमप्रभ सूरि का सिन्दूर प्रकरण उल्लेखनीय है। आगम साहित्य पर टीकाएँ लिखने वालों में जिनभद्र (7 वीं शती), हरिभद्र (8 वीं शती), अभयदेव (12 वीं शती), मलयगिरी (12 वीं शती), हेमचन्द्र (12 वीं शती) प्रमुख हैं। स्तोत्र परम्परा भी सम्बन्धी है। समन्तभद्र के देवागम स्तोत्र और स्वयंभू स्तोत्र से इस परम्परा का प्रारम्भ होता है। सिद्धसेन की वत्तीसियाँ, अकलंक का अकलंक



स्तोत्र, गुणभद्र का आत्मानुशासन, मानसुंग को भक्ताभर स्तोत्र, आचारपर का सहस्रनाम स्तोत्र आदि स्तोत्र परक साहित्य ने उसका अनुकरण किया।

इसी प्रकार पौराणिक और ऐतिहासिक काव्य साहित्य में रविशेष का पद्म-पुराण (वि. सं. 734), जिनसेन का हरिवंशपुराण (शक सं 705), आदिपुराण, गुणभद्र का उत्तरपुराण (शक सं. 776), हेमचन्द्र का त्रिवर्णशलाकापुरुष चरित (वि. सं. 1228), आदि ऐसे ग्रन्थ हैं जिनका सांस्कृतिक और ऐतिहासिक दृष्टि से बहुत अधिक महत्व है।

जैनाचार्यों ने कथासाहित्य का उपयोग आध्यात्मिक जिज्ञासार्थों के समाधान के लिए किया है। समूचा आगम साहित्य ऐसी कथाओं से व्यापूर है जिनमें लौकिक कथाओं को अपने उद्देश्य के अनुसार परिवर्तित कर दिया गया है। हरिवंश का कथकोश (वि. सं 955), प्रभाचन्द्र तथा नेमिचन्द्र के कथाकोश, सकलकीर्ति आदि के वृत्तकथाकोश इस सदन में विशेष उल्लेखनीय हैं। व्यक्ति विशेष को लेकर भी सैकड़ों ग्रन्थ लिखे गये हैं जिनका समीक्षात्मक अध्ययन करना अभी शेष है। इन सभी ग्रन्थों की पृष्ठभूमि में जैन सिद्धान्त की व्याख्या-प्रस्तुति रही है।

इसके अतिरिक्त व्याकरण, कोश, अलंकार, छन्द, काव्य, ज्योतिष, ज्योतिष, आयुर्वेद, नाटक आदि विधाओं में भी जैनाचार्यों ने संस्कृत साहित्य का सुजन किया है।

अभी हमने जैन साहित्य की विविध विधाओं को देखा। उनमें अधिकांश रचनाएँ उच्च कोटि की हैं। काव्य सौंदर्य की दृष्टि से तो एक-एक कव्य बेजोड़ दिखाई देता है। पारमार्थ्यदय, धर्मशर्माभ्युदय, यथाचिन्तामणि, विलकम्बरी आदि काव्य कालिदास, माघ, भारवि तथा श्रीहर्ष आदि जैसे महाकवियों के ग्रंथों की तुलना में किसी तरह कम नहीं। चम्पू साहित्य में यशस्तिलकचम्पू की कोटि का कोई ग्रंथ है ही नहीं। स्तोत्र साहित्य में भक्ताभर, विषादहार, ऐकीभाव आदि स्तोत्र अतिरस के कलश हैं। प्राकृत साहित्य तो अधिकांशतः जैनियों द्वारा ही लिखा गया है। यह सभी साहित्य प्राचीन भारतीय भूगोल और संस्कृति की जानकारी के लिए एक अनुपम और अजस्र स्रोत है। लासित्य के अतिरिक्त इसमें राष्ट्रीयता कूट-कूट कर भरी हुई है समन्वयवादिता के लिए तो जैन कवि अग्रभूत कहे जा सकते हैं। अनेकांतवाद की प्रतिष्ठा और उस पर लिखा गया साहित्य इसका स्पष्ट उदाहरण है। आचार क्षेत्र में अहिंसा और विचार क्षेत्र में अनेकांत की प्रस्थापना द्वारा मानव का जो नैतिक व अध्यात्मिक उत्थान करने का प्रयत्न जैन तीर्थंकर और उनके शिष्यों-प्रशिष्यों ने किया वह अविस्मरणीय रहेगा। समाजवाद की सही रूप में लाने का प्रयत्न अपरिग्रहवाद द्वारा किया गया है। इस प्रकार जैन धर्म और साहित्य की मूल भावना सर्वोदयमयी रही है—

सर्वान्त्रिजम् तद्गुरुमुत्स्य कल्पम् सर्वान्त्रिजम् च विद्योऽनपेक्षम् ।  
सर्वपिदासन्तकरं निरस्तं सर्वोदयं तीर्थमिव तत्रैव ॥

प्राच्य जैन साहित्य पर आक्षेप किया जाता है कि यह साम्प्रदायिक साहित्य है । इस झूट में उसका मूल्यांकन करने कोई तैयार नहीं होता, यह बड़े दुःख व आश्चर्य की बात है । सच तो यह है कि इस साम्प्रदायिक दृष्टि के व्यामोह में विद्वानों और राजनीतिकों ने जैन साहित्य को फूटी भाखों से भी नहीं देखा । यदि वे जैन साहित्य को साम्प्रदायिक साहित्य कहना चाहते हैं तो वेद से लेकर कालिदास, भारवि, श्रीहर्ष, शंकराचार्य आदि महाकवियों के साहित्य को असाम्प्रदायिक की श्रेणी में कैसे खड़ा किया जा सकता है ? आश्चर्य है, भारत के किसी भी विश्व विद्यालय की किसी भी प्राच्य भारतीय विद्या की परीक्षा में जैन साहित्य को कोई विशेष स्थान प्राप्त नहीं । इसका फल यह हुआ है कि विद्वान और छात्रगण उस और दृष्टिपात ही नहीं करते । हर व्यक्ति किसी धर्म और सम्प्रदाय विशेष से सम्बन्धित होता ही है । तब निश्चित ही उसकी विचारधारा का प्रतिबिम्ब उसके साहित्य पर पड़ेगा । इसलिए साम्प्रदायिक और असाम्प्रदायिक जैसे झगड़ों के बीच की भेदक रेखा स्पष्ट होनी चाहिए अन्यथा प्राचीन भारतीय संस्कृति के अनेक बहुमूल्य तत्त्व न जाने कब तक प्रच्छन्न रहेंगे । साहित्य के क्षेत्र में विचारक की दृष्टि बिभुद्ध और निष्पक्ष होनी चाहिए तभी उसका सही मूल्यांकन सम्भव है ।

जैनाचार्यों ने प्राकृत को विचारों की अभिव्यक्ति का माध्यम बनाया । बादमे लगभग सभी प्रादेशिक भाषाओं को भी उसी रूप में अपनाया गया इन सभी भाषाओं का प्राच्य साहित्य प्रायः जैनाचार्यों से प्रारम्भ होता है ।

प्राच्य भारतीय साहित्य में जैन वाङ्मय का नाम उस दिन स्वर्णशरों में लिखा जायेगा जिस दिन उसका सम्पूर्ण साहित्य प्रकाश में आ जायेगा । साहित्य की ऐसी कोई विधा नहीं जिसमें जैनाचार्यों ने कलम न चलायी हो । प्राचीन भारतीय भाषाओं में ऐसी कोई भाषा भी नहीं, जिसे उन्होंने न अपनाया हो । लोकभाषा और साहित्यिक भाषा दोनों पर उन्होंने समान अधिकार पाया और ग्राम्य, काव्य, न्याय व्याकरण, छन्द, कोष, धलंकार, आयुर्वेद, ज्योतिष, राजनीति, धर्मशास्त्र आदि सभी विषयों पर संस्कृत प्राकृत, अपभ्रंश, हिन्दी, मराठी, गुजराती, बंगला, उड़िया आदि भाषाओं तथा राजस्थानी, बुंदेलखंडी, ब्रज आदि जैसी बोलियाँ में भरपूर साहित्य सृजना की । इसके साथ ब्रजिड भाषाओं—तमिल, तेलगू, कन्नड़ और मलयालम में भी उसी कोटि का साहित्यिक कार्य जैनाचार्यों ने किया ।

## अन्य भाषा साहित्य प्रवृत्ति :

तमिल भाषा के पाँच ब्राह्म महाकाव्य माने जाते हैं—लिप्पदिकारम, वस-यापनि, चिन्तामणि, कुण्डलकेशि और मणि मेखले। इनमें प्रथम तीन निर्विबाध रूप से जैन महाकाव्य हैं। इनके अतिरिक्त पाँच लघुकाव्य भी जैनाचार्यों की कृतियाँ हैं—नीलकेशि बूढामणि, यशोधरकावियम, नागकुमार कावियम्, तथा उदयपालक ये। कुरल काव्य को तो कुन्दकुन्दाचार्य की कृति मानी जाती है। अन्य तमिल काव्य विषायाँ भी जैनाचार्यों ने समृद्ध की हैं।

कन्नड़ साहित्य तो जैनों से श्रोतप्रोत रहा है कुन्दकुन्द, उमास्वामी, समन्त-भद्र, पूज्यवाद, प्रकलंक, विद्यानन्दि, सोमदेव जैसे प्रबान जैनाचार्य कर्नाटक की ही देन हैं। महाकवि पम्प, पोन्न, रत्न, चामुण्डराय, नागचन्द्र, सोमनाथ, गुणवर्ध, महाबल आदि जैन धर्म के ही अनुयायी थे जिन्होंने कन्नड़ साहित्य की विविध विधाओं में साहित्य सृजन किया है तत्त्वतः कन्नड़ का पञ्चहस्तर प्रतिपात साहित्य जैन साहित्य है जो कर्नाटक में जैन धर्म की लोकप्रियता का उदाहरण माना जा सकता है। इसी तरह मराठी साहित्य के भी ब्राह्म लेखक जैन रहे हैं। पर अधिक मराठी जैन साहित्य 17 वीं शती से प्रारम्भ होता है।

गुजरात तो प्रारम्भ से जैनधर्म का आश्रयदाता रहा है। उसका साहित्य 12 वीं शती से प्रारम्भ होता है जिसके प्रवर्तक जैनाचार्य ही थे। रासो, फाणु, बारह-मासा, विवाहलु आदि काव्य प्रवृत्तियों के जन्मदाता जैन ही थे। शालिग्रह सूरि, (1185 ई.) का भरतेश्वर बाहुबलि रास प्रथम प्राप्य गुजराती कृति है। विनयप्रभ, राजशेखर सूरि जैसे प्रमुख गुजराती कवि उल्लेखनीय हैं।

हिन्दी का भी आदिकाल जैनाचार्यों से ही प्रारम्भ होता है। जिनदत्त सूरि का चर्चरी, उपदेश आसिग का जीवदयारास, जिनपदम की सिरिपूलिमह काणु आदि ऐसी ही जैन कृतियाँ हैं। मध्यकाल में सहस्राब्धिक प्रबन्ध काव्य रूपक काव्य, ग्रन्थात्म और भक्ति मूलक काव्य, गीति काव्य और प्रकीर्णक काव्य लिखे गये हैं। ब्रह्मजिन-दास बनारसीदास, खानताराय कुशल लाम, रायमल्ल, जयसागर, जैयामनवतीदास आदि जैसे शीर्षस्थ कर्ताकवि मध्यकाल की देन हैं। इन सभी पर हम अपने “हिन्दी जैन काव्य प्रवृत्ति” तथा “मध्यकालीन हिन्दी जैन काव्य में रहस्यभावना” ग्रंथों में विचार कर चुके हैं। यहाँ कविवर ब्रह्म जयसागर तथा खानताराय पर विशेष ध्यान आकृष्ट करना चाहती हूँ।

### कविवर छानतराय

छानतराय हिन्दी जैन साहित्य के मूर्धन्य कवि माने जाते हैं। वे अध्यात्म-रसिक और परमतत्त्व के उपासक थे। उनका जन्म वि० सं० 1733 में घागरा में हुआ था। कवि के प्रमुख ग्रन्थों में धर्मविलास सं० 1780) और आगमविलास उल्लेखनीय हैं। धर्मविलास में कवि की लगभग सמוची रचनाओं का संकलन किया गया है। इसमें 333 पद, पूजायें तथा अन्य विषयों से सम्बद्ध रचनायें मिलती हैं। आगम विलास का संकलन कवि की मृत्यु के बाद प० जगतराय ने सं० 1784 में किया। इसमें 46 रचनायें मिलती हैं। इसके अनुसार छानतराय का निधन काल सं० 1783 कार्तिक शुक्ल चतुर्दशी है। धर्मविलास में कवि ने सं० 1780 तक की जीवन की घटनाओं का संक्षिप्त प्राकलन किया है। इसे हम उनका आत्मचरित् कह सकते हैं जो बनारसीदास के अष्टकथानक का अनुकरण करता प्रतीत होता है। इनके प्रतिरिक्त कवि की कुछ फुटकर रचनायें और पद भी उपलब्ध होते हैं। 333 पदों के प्रतिरिक्त लगभग 200 पद और होंगे। ये पद जयपुर, दिल्ली आदि स्थानों के शास्त्र भण्डारों में सुरक्षित हैं।

हिन्दी सन्त अध्यात्म-साधना को सजीये हुए हैं। वे सहज-साधना द्वारा परमात्मपद की प्राप्ति के लिए प्रयत्नशील रहे हैं। उनके साहित्य में भक्ति, स्वसंवेद्यज्ञान और मत्कर्म का तथा सत्यम्, शिवम्, सुन्दरम् का सुन्दर समन्वय मिलता है जो आत्मचिन्तन से स्फुटित हुआ है। इस पथ का पथिक सत, संसार की क्षणभंगुरता, माया-मोह, बाह्याडम्बर की निरर्थकता, पुस्तकीय ज्ञान की व्यर्थता मन की एकाग्रता, चित्त शुद्धि, स्वसंवेद्य ज्ञान पर जोर, सद्गुरु-सत्संग की महिमा प्राप्ति भक्ति, सहज साधना आदि विशेषताओं से मंडित विचारधाराओं में डुबकियाँ लगाती रहता है। इन सभी विषयों पर वह गहन चिन्तन करता हुआ परम साध्य की प्राप्ति में जुट जाता है।

कवि छानतराय की जीवन-साधना इन्हीं विशेषताओं को प्राप्त करने में लगी रही। और उन्होंने जो कुछ भी लिखा, वह एक और उनका भक्ति प्रवाह है तो दूसरी ओर संत-साधना की प्रवृत्तियों की अभिव्यक्ति है। यही कारण है कि उनके साहित्य में भक्ति और रहस्य भावना का सुन्दर समन्वय हुआ है। यहाँ हम कवि की इन्हीं प्रवृत्तियों का संक्षिप्त विश्लेषण कर रहे हैं।

साधक कवि सांसारिक विषय-वासना और उमकी असारता एवं क्षणभंगुरता पर विविध प्रकार से चिन्तन करता है। चिन्तन करते समय वह सहजता पूर्वक झुकुझुका होता है। उस अवस्था में वह अपने को कभी दोष देता है तो कभी तीर्थंकरों को बीष में लाता है। कभी रागादिक पदार्थों की ओर निहारता है तो कभी तीर्थंकरों से प्रार्थना, विनती और उलाहने की बात करता है। कभी पश्चात्ताप करता हुआ दिखाई देता है तो कभी सत्संगति के लिए प्रयत्नशील दिखता है। छानतराय को तो यह सारा संसार बिल्कुल मिथ्या दिखाई देता है। वे अनुभव

करते हैं कि जिस देह को हमने अपना माना और जिसे हम लम्बी प्रकार के स्वप्नकों से पोषते रहे, वह कभी हमारे साथ नहीं चलता, तब अन्य पदार्थों की बात क्या सोचें ? सुख के मूल स्वरूप को तो देखा समझा ही नहीं । व्यर्थ में मोह करता है । आत्मतत्त्व को पाये बिना अस्तित्व के माध्यम से जीव प्रव्याजर्जन करता, अस्तित्व सचन करता, यमराज से भयभीत होता मैं और मेरा की रट लगाता संसार में व्युत्पत्ता फिरता है । इसलिए संसार की विनाशशीलता को देखते हुए वे संसारी जीवों को सम्बोधित करते हुए कहते हैं—

मिथ्या यह संसार है रे, झूठा यह संसार है रे ॥

जो देही वह रस सौं पोषे, सो नहि संग चले रे,

औरन कौं तोहि कौन भरोसौ, नाहक मोह करे रे ॥

सुख की बातें ब्रूके नाहीं, दुख कौं सुख लेखें रे ।

मूढी मांही माता डोलै, साधो नाल डरै रे ॥

झूठ कमाता झूठी खाता, झूठी जाप जपे रे ।

सच्चा साईं सूझे नाहीं, क्यों कर पार लये रे ॥

जम सौं डरता फूला फिरता, करता मैं मैं भेरे ।

द्यानत स्याना सोई जाना, जो जन ध्यान धरे रे ॥<sup>1</sup>

कबीर<sup>2</sup> दादू<sup>3</sup> नानक<sup>4</sup> आदि हिन्दी सन्तों ने भी संसार की असारता और क्षणमगुरता का दानतराय<sup>5</sup> से मिलता जुलता चित्रण किया है । सगुण ब्रह्म कवि भी संसार चिन्तन में पीछे नहीं रहे । उन्होंने भी निर्गुण सन्तों का अनुकरण किया है ।

संसारी जीव मिथ्यात्व के कारण ही कर्मों से बंधा रहता है वह माया के फंसे में फंसकर जन्म-मरण की प्रक्रिया लम्बी करता चला जाता है । दानतराय ऐसे मिथ्यात्वी की स्थिति देखकर पूछ उठते हैं कि हे आत्मन् यह मिथ्यात्व चुकने

1. हिन्दी पद संग्रह, 156 पृ. 130

2. ऐसा संसार है जैसा सेमरफूल ।

दस दिन के व्यवहार में भूटे रे मन भूल ॥ कबीर साखी संग्रह, पृ. 61

3. यह संसार सेबल के फूल ज्यों तापर तू बिनि फूसै ॥ दादूदासी आश-2 पृ. 14

4. भाष घड़ी कोठ नाहिं राखत भर तैं बैत निकार ॥ संतवाणी संग्रह, भाग-2 पृ. 46

5. झूठा सुपना यह संसार ।

दीसत है बिनसत नहीं ही बार ॥ हिन्दी पद संग्रह, पृ. 133

कहाँ से प्राप्त किया। सारा संसार स्वार्थ की ओर निहारता है, पर तुम्हें स्व-कल्याण रूप स्वार्थ नहीं रहता। इस अपवित्र अचेतन देह में तुम कैसे मोहसक्त हो गये। अपना परम अतीन्द्रिय आश्रय सुख छोड़कर पंचेन्द्रियों की विषय-वासना में तन्मय हो रहे हो। तुम्हारा चैतन्य नाम जड़ क्यों हो गया और तुमने अनन्त ज्ञानादिक गुणों से युक्त अपना नाम क्यों भुला दिया? त्रिलोक का स्वतन्त्र राज्य छोड़कर इस परतन्त्र अवस्था को स्वीकारते हुए तुम्हें लज्जा नहीं आती? मिथ्यात्व को दूर करने के बाद ही तुम कर्ममल से मुक्त हो सकोगे और परमात्मा कहला सकोगे। तभी तुम अनन्त सुख को प्राप्त कर मुक्ति प्राप्त कर सकोगे।

“जीव ! तू मूढपना कित पायो।

सब जग स्वारथ को चाहता है, स्वारथ तोहि न भायो।

अमुचि समेत दृष्टि तन मांही, कहा ज्ञान विरमायो।

परम अतिन्दी निज सुख हरि के, विषय रोग लपटाओ ॥<sup>1</sup>

मिथ्यात्व को ही साधकों ने मोह-माया के रूप में चित्रित किया है। सगुण निर्गुण कवियों ने भी इसको इसी रूप में माना है। भूधरदास ने इसी को ‘सुनि ठगनी माया तैं सब जग ठग लाया’<sup>2</sup> कबीर ने इसी माया को छाया के समान बताया जो प्रयत्न करने पर भी ग्रहण नहीं की जा सकती, फिर भी जीव उसके पीछे दौड़ता रहता है।

साधक कवि नरभव की दुर्लभता समझकर मिथ्यात्व को दूर करने का प्रयत्न करता करता है। जैन धर्म में मनुष्य जन्म अत्यन्त दुर्लभ माना गया है। इसी-लिए हर प्रकार से इस जन्म को सार्थक बनाने का प्रयत्न किया जाता है। ज्ञानतराय ने “नाहिं ऐसी जनम बारम्बार”<sup>3</sup> कहकर यही बात कही है। उनके अनुसार यदि कोई नरभव को सफल नहीं बनाता, तो “अन्ध हाथ बटेर भाई, लजत ताहि गंवार” वाली कहावत उसके साथ चरितार्थ हो जायेगी।<sup>4</sup> इसलिए उन्हें कहना पड़ा ‘जानत क्यों नहिं हे नर आतमजानी’।<sup>5</sup> आत्म चेतन को

1. अष्ट्यात्म पञ्चवली, पृ. 360

2. हिन्दी पद संग्रह, पृ. 124

3. संत वाली संग्रह, भाग-9, पृ. 57

4. हिन्दी पद संग्रह, पृ. 116

5. वही, पृ. 115

वाक्य-करते हुए कुनः कह कह उठता है कि संसार का हर पक्षार्थ, वाक्यमंदुर है और  
तू अविनाशी है—

‘तू अविनाशी आत्मा, विनाशीक संसार ॥’

परंतु माया-मोह के बंधन में पड़कर तू स्वयं की शक्ति को भूल गया है।  
तेरी हर प्रयासोच्छ्वास के साथ सोह-सोह के बाध उठते हैं। यही सीनीं शीनों  
का चार है। तुम्हें तो सोहं छोड़कर भजपन जाप में लव जाया-वाहिए।<sup>१</sup> आत्मा  
को अविनाशी और विभुक्त बताकर उसे अनन्तबहुष्य का बनी बताया। आत्मा की  
इसी अवस्था को ब्रह्मात्मा कहा गया है।

संत कबीर ने भी जीव और ब्रह्म को पृथक् नहीं माना। अविद्या के कारण  
ही वह अपने भाप को ब्रह्म से पृथक् मानता है। उस अविद्या और माया के दूर  
होने पर जीव और ब्रह्म झड़त हो जाते हैं—“सब घटि अन्तरि तू ही व्यापक, बटै  
सरूपे सोई।<sup>२</sup> जाननराय के समान ही कबीर ने उसे आत्म ज्ञान की प्राप्ति करने  
वाला माना है।<sup>३</sup>

आत्मचिन्तन करने के बाद कवि ने भेदविज्ञान की बात कही। भेदविज्ञान  
का तात्पर्य है स्व-पर का विवेक। सम्यक्बुद्धि ही भेदविज्ञानी होता है। संसार-  
सागर से पार होने के लिए यह एक आवश्यक तथ्य है। जाननराय का विवेक  
जाग्रत हो जाता है और आत्मानुभूति पूर्वक चिन्तन करते हुए कह उठते हैं कि  
प्रब उन्हें बर्म-बझुओं की भी आवश्यकता नहीं। प्रब तो मात्र आत्मा की सर्वस  
गुण शक्ति की ओर हमारा ध्यान है। सभी वैभाविक-भाव भट्ट हो चुके हैं और  
आत्मानुभव करके संसार-बुल से छूटे जा रहे हैं।

“हम लागे भातम राम सौं।

विनाशीक पुद्गल की छाया, कौन रमै धन-बाम सौं ॥

समना-सुख घट में परमाट्मो, कौन काज है काम सौं।

बुबिधा भाव तलांजलि दीनों, भेल भयो निज श्याम सौं।

भेद ज्ञान करि निज-पर देख्यो, कौन बिलोके बाम सौं।<sup>४</sup>

भेदविज्ञान पाने के लिए बीतरामी सद्गुरु की आवश्यकता होती है। हर  
धर्म में सद्गुरु का विशेष स्थान है। साधना में सद्गुरु का वही स्थान है जो

2. बर्म विलास, पृ. 165

2. कबीर ग्रन्थावली, पृ. 105

3. यही, पृ. 89

4. अष्टाष्ट पदावली, 47, पृ. 358

परिहृत का है। जैन-साधकों ने पंच परमेष्ठियों को सद्गुरु मानकर उसकी उपासना, भक्ति और स्तुति की है। जैन दर्शन में सद्गुरु को प्राप्त और कवि-संवादी माना है। धानतराय को गुरु के समान और दूसरा कोई दाता दिखाई नहीं देता। उनके अनुसार गुरु उस अन्धकार को नष्ट कर देता है जिसे सूर्य भी नष्ट नहीं कर पाता। मेघ के समान सभी पर समान भाव से निस्वार्थ होकर वह ऊपाजल बरसाता है, नरक तिर्यक्त्वं आदि गतियों से मुक्तकर जीवों को स्वर्ग-भोग में पहुँचाता है। अतः त्रिभुवन में दीपक के समान प्रकाश करने वाला गुरु ही है। वह संसार ससार से पार लगाने वाला जहाज है। विशुद्ध-मन से उनके पद-पंकज का स्मरण करना चाहिए।

गुरु समान दाता नहीं कोई। आदि।<sup>1</sup>

संत साहित्य में भी कबीर, दादू, नानक, सुन्दर दास आदि ने सद्गुरु और सत्संग के महत्व को जैन कवियों की ही भांति शब्दों के कुछ हेर-फेर से स्वीकार किया है। धानतराय कबीर के समान उन्हें कृतकृत्य मानते हैं। जिन्हें सत्संगति प्राप्त हो गई है—“कर कर संगत, संगत रे भाई।”<sup>2</sup>

भेदविज्ञान की प्राप्ति के लिए सद्गुरु मार्गदर्शन करता है। उसकी प्राप्ति के लिए सम्यग्दर्शन, सम्यक्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य का समन्वित रूप-रत्न त्रय मना गया है। भेदविज्ञान को ही सम्यग्ज्ञान कहा गया है। अन्तरंग और बहिरंग सभी प्रकार के परिग्रहों से दूर रहकर परिषद् सहते हुए तप करने से परम-पद प्राप्त होता है।<sup>3</sup> साधक कवि धानतराय आत्मानुभव करने पर कहने लगता है “हम लागे भातमराम सौं। उसकी आत्मा में समता सुख प्रकट हो जाता है, दुविधाभाव नष्ट हो जाता है और भेद विज्ञान के द्वारा स्व-पर का विवेक जाग्रत हो जाता है इसलिए धानतराय कहने लगते हैं कि भातम अनुभव करना रे भाई।”<sup>4</sup> कवि यहां आत्मानुभूति प्रधान हो जाता है और कह उठता है “मोह कब ऐसा दिन आय है” जब भेदविज्ञान हो जायेगा।

संत साहित्य में श्री स्वानुभूति को महत्व दिया गया है कबीर ने “राम रतन पाया रे करम विचारा. नैना नैन अगोचरी,<sup>5</sup> आप पिछाने आपे आप<sup>6</sup>

1. धानत पद संग्रह, पृ. 10
2. हिन्दी पद संग्रह, पृ. 137
3. हिन्दी पद संग्रह, धानतराय, पृ० 109-141
4. हिन्दी पद संग्रह, धानतराय, पृ. 109-141
5. कबीर ग्रन्थावली, पृ. 241
6. वही पृ. 318



जैसे उम्हराणों के माध्यम से अनुभव की आवश्यकता को स्पष्ट किया है। बाबू ने भी इसी प्रकार से “सो हम देखा नैन नरि, सुन्दर सहज स्वल्प” के रूप में अनुभव किया।<sup>1</sup>

स्वानुभूति के संदर्भ में मन एकाग्र किया जाता है और इसके लिए नव नियमों का पालन करना आवश्यक है। योगी ही धर्मेष्ट्यान् और कुशलध्यान को प्राप्त कर पाता है। यही समभाव और समरसता की अनुभूति होती है। आनन्दराय ने इस अनुभूति को नूने का नुन माना है।<sup>2</sup> इस सहज साधना में जबपा जाप, नाम स्मरण को भी महत्व दिया गया है। व्यवहार नव की दृष्टि से जाप करना अनुचित नहीं है, निश्चय नव की दृष्टि से उसे बाहर किया जाना है। तभी आनन्दराय ऐसे सुमरन को महत्त्व देते हैं जिससे—

ऐसी सुमरन करिये रे भाई ।  
 पवन धर्म मन कितहु न जाइ ॥  
 परमेसुर सौ साबी रह्योई ।  
 लोक रंजया अय तजि दीजै ।  
 यम भद्र नियम दोड़ विधि बारी ।  
 प्रासन प्राणायाम समारी ॥  
 प्रत्याहार बारना कीजै  
 ध्यान समाधि महारस पीजै ॥<sup>3</sup>  
 उसी प्रकार अनहद नाद के विषय में लिखते हैं—  
 अनहद सबद सदा सुन रे ॥  
 आप ही जानै और न जानै,  
 कान बिना सुनिये बनू रे ॥  
 जमर गुंज सम ह्वेत निरन्तर,  
 ला अंतर गति चितवन रे ॥<sup>4</sup>

इसीलिए आनन्दराय ने सोह को तीन लोक का सार कहा है। जिन साधकों के श्वासोच्छ्वास के साथ सदैव ही “सोहं सोहं” की ध्वनि होती रहती है और जो सोह के धर्म को समझकर, जबपा जाप की साधना करते हैं, वे हैं—

1. बाबूबाल की बानी, भाग-1 पंखा की संग, 97,98,109
2. आनन्दबिलास, कलकत्ता
3. हिन्दी पद संग्रह, पृ. 119
4. वही, -118 पृ. 119-20

सोहं सोहं नित, सांस उसास ममार ।  
 ताको भरष विचारिये, तीन लोक में सार ॥.....<sup>1</sup>  
 जैसो तैसो भार, बाप निहचं तजि सोहं ।  
 भजपा जाप संभार, सार सुख सोहं सोहं ॥<sup>1</sup>

ग्रामन्दघन का भी यही मत है कि जो साधक आशाओं को मारकर अपने अन्तःकरण में भजपा जाप को जपते हैं वे चेतनमूर्ति निरंजन का साक्षात्कार करते हैं ।<sup>2</sup> कबीर आदि सत्तों ने भी सहज—साधना, शब्द सुरति और शब्द ब्रह्म की उपासना की । ध्यान के लिए भजपा जाप और नाम जप को भी स्वीकार किया है ।<sup>3</sup> सहज समाधि को ही सर्वोपरि स्वीकार किया है ।<sup>4</sup>

साधक कवि को परमात्मपद पाने के लिए योग साधना का मार्ग जब दुर्गम प्रतीत होता है तो वह प्रपत्ति (भक्ति) का सहारा लेता है । रहस्य साधकों के लिए यह मार्ग अधिक सुगम है इसलिए सर्व प्रथम वह इसी मार्ग का अवलम्बन लेकर क्रमशः रहस्य भावना की चरम सीमा पर पहुँचता है । रहस्य भावना की भूमिका चार प्रमुख तत्त्वों से निर्मित होती है—आस्तिकता, प्रेम और भावना, गुण की प्रधानता और सहज मार्ग । जैन साधकों की आस्तिकता पर सन्देह की आवश्यकता नहीं । उन्होंने तीर्थंकरों के सगुण और निगुण दोनों रूपों के प्रति अपनी अनन्य भक्ति भावना प्रदर्शित की है । छानतराय की भगवद् प्रेम भावना उन्हें प्रपत्ति भक्त बनाकर प्रपत्ति के मार्ग को प्रशस्त करती है ।

प्रपत्ति का अर्थ है अनन्य शरणागत होने अथवा आत्मसर्पण करने की

भावना । नवधाभक्ति का मूल उत्स भी प्रपत्ति है । भागवत पुराण में नवधा-भक्ति के 9 लक्षण हैं—श्रवण, कीर्तन, स्मरण, पादसेवन (शरण), अर्चना, वंदना, दास्यभाव, सख्यभाव और आत्म निवेदन । कबिचर बनारसीदास ने इनमें कुछ अन्तर किया है ।<sup>5</sup> पाचराम लक्ष्मी संहिता में प्रपत्ति की षड्विधायें दी गई हैं—

1. अर्चनिलास, पृ. 65
2. ग्रामन्दघन बहोसरी, पृ. 359
3. ग्रन्थेषु लक्ष्म उठै अन्कार, तहं प्रभु बैठे समरथ सार । कबीर ग्रन्थावली पृ. 301
4. संतो सहज समाधि भली । कबीर वाखी, पृ. 262
5. श्रवण, कीर्तन, चितवन, सेवन बन्दन ध्यान ।

लघुता समता एकता नीचा भक्ति प्रमान ॥

नाटक समयसार, मोक्षद्वार, 8, पृ. 218

अनुकूल संकल्प, प्रातिकूल्य का निषेध, संरक्षण, एतत्त्वं विश्वास, गोप्तृत्व रूप में बरण, आत्म निक्षेप और कार्यधर्मात् । प्रपत्ति भाव से प्रेरित होकर मरु के मन में आराध्य के प्रति अज्ञा और प्रेम भावना का प्रतिरेक होता है । आनन्दराय अपने भावों की सार्वकता को तभी स्वीकार करते हैं जबकि वे आराध्य की ओर झुके रहें—

रे बिय जनम लाहो तेह ।  
बरन ते बिन बचन पहुँचे, दान में तर जेह ॥  
सर सोई जा में क्या है, बक कबिर को तेह ।  
जीभ सो बिन नाम गावे, साँच सो करे तेह ॥  
बसंत ते बिनराज वेसों और झाँसी तेह ।  
अवन ते बिन बचन सुनि शुभ तप तपे सो तेह ॥<sup>8</sup>

कविवर आनन्दराय में प्रपत्ति की लगभग सभी विशेषतायें मिलती हैं । भक्त कवि ने अपने आराध्य का गुण कीर्तन करके अपनी भक्ति प्रकट की है । वह आराध्य में असीम गुणों को देखता है पर उन्हें अभिव्यक्त करने में असमर्थ होने के कारण कह उठता है—

प्रभु मैं किहि बिधि युति करौ तेरी ।  
गणघर कहत पार नहि पाये, कहा बुझि है तेरी ॥  
शक्र जनम भरि सहस जीम भरि तुम जस होत न पूरा ।  
एक जीभ कैसे गुण गावे जबू कहै किमि बूरा ॥  
बमर अज सिंहासन बरनों, ये गुण तुम से त्यारे ।  
तुम गुण कहन बचन बल लहि, तेन चिन्ह किमि त्यारे ॥<sup>8</sup>

कवि को पार्वनाथ दुःखहर्ता और सुखकर्ता दिखाई देते हैं । वे उन्हें विघ्न-विनाशक, निर्बन्धों के लिए द्रव्यदाता, पुत्रहीनों को पुत्रदाता और अज्ञानियों के निर्धारक बताते हैं । कवि की भक्ति से अरा पार्वनाथ की महिमा का अर्थ वृष्टव्य है—

सुखी दुःखहर्ता सुखी सुखकर्ता ।  
सदा सेवकों को महानन्द भर्ता ॥

1. अनुकूलस्य संकल्पः प्रातिकूलस्य निषेधः ।  
रक्षिष्यसीति विश्वासो, गोप्तृत्व बरण तथा ।  
आत्मनिक्षेपकार्पण्ये षड्विधा शरणापत्तिः ॥
2. आनन्दराय संग्रह, 9 पृ. 4, कलकत्ता
3. आनन्द राय संग्रह. पृ. 45

दूरे यक्ष राक्षस भूत पिशाच ।  
विष डाकिनी विघ्न के सब भवाच ॥  
दरिद्रीन को हृष्य के दाव दाने ॥  
अपुत्रीन को तू भले पुत्र कीने ॥  
महासंकटों से निकारै विधाता ।  
सब संपदा सब को देहि दाता ॥<sup>1</sup>

नामस्मरण प्रपत्ति का एक अन्यतम अंग है जिसके सामान्य से भक्त अपने इष्ट के गुणों का अनुकरण करना चाहता है। धानतराय प्रभु के नामस्मरण के लिए मन को संयत करते हैं जो भवजाल को नष्ट करने में कारण होता है—

रे मन भज भज दीनदयाल ॥  
जाके नाम सेत इक खिन मे, कटे कोटि भवजाल ॥  
पार ब्रह्म परमेश्वर स्वामी, देखत होत निकाल ॥  
सुमरण करत परम सुख पावत, सेवत भाजै काल ॥  
इन्द्र फणिन्द्र चक्रवर गावै, जाको नाम रसाल ॥  
जाके नाम ज्ञान प्रकास, नासी मिथ्याजाल ॥  
तोई नाम जपो नित ध्यानत, छाडि बिबै विकराल ॥<sup>2</sup>

प्रभु का नामस्मरण भक्त तब तक करता रहता है, जब तक वह तन्मय नहीं हो जाता। जैनाचार्यों ने स्मरण और ध्यान को पर्यायवाची कहा है। स्मरण पहले तो एक-एक कर चलता है, फिर शून्य—शून्यः एकांतता आती जाती है और वह आत्म का रूप धारण कर लेता है। स्मरण में जितनी अधिक तल्लीनता बढ़ती जायेगी वह उतना ही तरंग होता जायेगा। इससे सांसारिक विभूतियों की प्रवृत्ति होती आवश्यक है किन्तु हिन्दी के जैन कवियों ने सांसारिक सुख के लिए ही बल दिया है। विशेषरूप से ध्यानवाची स्मरण जैन कवियों की अम्ली विशेषता है। धानतराय अरहन्तत्व का स्मरण करने के लिए प्रेरित करते हैं। वे स्वातिलाभ पूजादि छोड़कर प्रभु के निकटतर पहुँचना चाहते हैं—

अरहंत सुमरि मन बाबरे ॥

व्याप्ति लाभ पूजा तजि भाई । अन्तर प्रभु ली जाव रे ॥<sup>3</sup>

1. बृहज्जिनवाणी संग्रह, कलकत्ता से प्रकाशित
2. हिन्दी पद संग्रह, पृ. 125-26
3. यही, पृ. 139

कवि आराध्य का दर्शन कर भक्तिबोध— उनके समक्ष अपने पूर्वजन्म कर्मों का परीक्षापात्र करता है जिससे उसका मन हल्का होकर भक्तिभाव में और अधिक लीन हो जाता है। वे परीक्षापात्र करते हुए कह सकते हैं—‘हम तो कबहुँ न मित्र घर भाये ॥ घर घर फिरत बहुत दिन बीते नांव अनेक बर्राये ॥’ परीक्षापात्र के साथ भक्ति के वश आराध्य को उपास्यभूत देते हुए कुछ मुखर हो उठते हैं और कह देते हैं कि आप स्वयं तो मुक्ति में जाकर बैठ गये घर में अभी भी संसार में भटक रहा हूँ। तुम्हारा नाम हमेशा मैं जपता हूँ पर मुझे उससे कुछ मिलता नहीं। और कुछ नहीं तो कम से कम राग द्वेष को तो दूर कर दीजिए—

तुम प्रभु कहियत वीन दबाल ।  
 आपन जाय मुक्ति मे बँडे, हम खु दबत जग जाल ॥  
 तुमरी नाम जपं हम नीके, मनबच तीनों काल ।  
 तुम तो हमको कछु देत नहि, हमरो कौन हवाल ॥  
 नुरे भले हम भगत तिहारे जानत हीं हम बाल ।  
 और कछु नहि यह चाहत हैं, राम द्वेष को टाल ॥  
 हम सौं चूक परो सो बस्सो, तुम तो कृपा विशाल ।  
 जानत एक बार प्रभु जगत, हमको सेह निकाल ॥<sup>2</sup>

एक अन्यत्र स्थान पर कवि का उपास्यभूत देखिये जिसमें वह उद्गार किये गये व्यक्तियों का नाम गिनाता है और फिर अपने इष्ट को उलाहना देता है कि मेरे लिए आप इतना विलम्ब क्यों कर रहे हैं—

मेरी बेर कहा डील करी जी ।  
 सूली सौं सिंहासन कीना, सेठ सुदर्शन विपति हरी जी ॥  
 सीता सती अगनि मे बैठी पावक नीर करी सगरी जी ।  
 बारिबेरण पे लडग चलाया, फूल माल कीनी सुखरी री ।  
 जानत में कछु जांचत नाहीं, कर वीराम्य दशा हमरी जी ॥<sup>3</sup>

इस प्रकार प्रपन्न भावना के सहारे साधक अपने आराध्य परमात्मा के साक्षिण्य में पटु चकर तत्तद्गुणों को स्वात्मा में उतारने का प्रयत्न करता है। इसमें श्रद्धा और प्रेम की भावना का अतिरिक्त होने के फलस्वरूप साधक अपने

1. वही, पृ. 109
2. हिन्दी पद संग्रह, पृ. 114-15
3. धर्मविज्ञान, 54 वा पद्य

आराध्य के रंग में रंगने सकता है। तद्रूप हो जाने पर उसका पुनर्जायमान समाप्त हो जाता है और समस्त भाव का प्राबुध्व हो जाता है। यही साक्षात्क दुःखों से तत्त्व जीव भावगत की प्राप्ति कर लेता है।

निर्गुण सन्तों ने भी प्रपत्ति का भाव नही छोड़ा। वे भी 'हरि न मिले बिन हिरदे सूख' जैसा अनुभव करते हैं और दुःख विश्वास के साथ कहते हैं— 'अब मोही राख भरोसों-तेरा, और कौन का करों निहोरा'।<sup>1</sup> कबीर और तुलसी आदि सगुण भक्तों के समान ज्ञानतराय को भगवान में पूर्ण विश्वास है— 'अब हृद नेमि जी को सरण और ठौर न मन लगता है, छाँड़ि प्रभ के सरन'।<sup>2</sup> इस प्रकार प्रपत्ति भावना मध्यकालीन हिन्दी जैन और जैनेतर काव्य में समान रूप से प्रवाहित होती रही है। उपालम्भ, परचासाप, लघुता, समता और एकता जैसे तत्त्व उनकी भाव भक्ति ने यथावत् उपलब्ध होते हैं।

मध्यकाल ने सहज योगसाधना की प्रवृत्ति संतो में देखने को मिलती है। इस प्रवृत्ति को सूत्र मानकर ज्ञानतराय ने भी आत्मज्ञान को प्रमुक्तता दी। उनको उज्ज्वल दर्पण के समान निरजन आत्मा का उद्योग दिखाई देता है। वही निर्विकल्प बुद्धात्मा विद्वानन्दरूप परमात्मा है जो सहज—साधना के द्वारा प्राप्त हुआ है इसीलिए कवि कह, उठता है "देखो आई आत्मराम बिराज"। साधक अवस्था के प्राप्त करने के बाद साधक में मन में दुःखता आ जाती है और कह कह उठता है—

अब हम असर भये न करेंगे।<sup>3</sup>

आध्यात्मिक साधना करने वाले जैन जैनेतर संतों एवं कवियों ने दाम्पत्य-मूलक रति भाव का अवलम्बन परमात्मा का साक्षात्कार करने के लिए लिया है। इसी सवन में आध्यात्मिक विवाहों और होलियों की भी सर्जना हुई है। ज्ञानतराय ने भी ऐसी ही आध्यात्मिक होलियों का सरस चित्रण प्रस्तुत किया है। वे सहज बसन्त जाने पर होली खेलने का आह्वान करते हैं। दो दल एक दूसरे के सामने खड़े हैं। एक दल में बुद्धि, दया, क्षमरूप नारी वर्ग लड़ा हुआ है और दूसरे दल में रत्नत्रयादि गुणों से सजा आत्मा पुरुष वर्ग है। ज्ञान, ध्यान-

1. कबीर ग्रन्थावली, पृ. 214
2. वही, पृ. 124
3. हिन्दी पद्य संग्रह, 140
4. हिन्दी पद्य संग्रह, पृ. 114
5. वही, पृ. 114

मन जब ताल जोधि बाध बजते हैं, मनबोर मनहुष नाश होना है, मन कभी ताल बन्धी का गुलाम उड़ता है, समता का रंग मोल बिना जाता है, मनोत्तर की तरह पिचकारीया बसती है। एक ओर से प्रसन्न होता है कि तुम किसकी नारी हो, तो दूसरी ओर से अलम होता है, तुम किसके लड़के हो। बाध में होली के रूप में अष्टकर्मकर्म ईश्वर को अनुभवकर्म जगि में बसा देते हैं और फलतः बाधों ओर आर्म्भित हो जाती है। इसी विधानम् को प्राप्त करने के लिए कवि ने प्रेरित किया है—

प्रापो सहज बसन्त, केही खन होरी होरा ॥  
इत बुद्धि बसा छिपा बहुसुखी,  
इत जिय रतन सज्ज बुन जोरा ॥  
ज्ञान ध्यान बफ ताल बजत हैं,  
मनहुष सम्भ होत धन बोरा ॥  
धरम सुराग गुलाल उड़त हैं,  
समता रंग बुद्ध में बोरा ॥<sup>1</sup>.....

इसी प्रकार चेतन से समतारूप प्राणप्रिया के साथ "छिपा बसन्त" में होली खेलने का मार्गद्वार करते हैं। प्रेम के पानी में कदना की केसर धोलकर ज्ञान ध्यान की पिचकारी से होली खेलते हैं। उस समय गुह के बचन की मूर्धन्य है, निश्चय व्यवहार नय ही ताल हैं, संयम ही इश है, विमल व्रत ही बीला है, बाध ही गुलाल है जिसे अपनी भीरी में भर लेते हैं, धरम ही मिठाई है, तप ही नेवा है, समरस से आनन्दित होकर दोनों होली खेलते हैं। ऐसे ही चेतन और समता की जोड़ी चिरकाल तक बनी रहे, यह भावना सुमति अपनी सखियों से अभिव्यक्त करती है—

चेतन खेली होरी ॥

सत्ता बुद्धि छिपा बसन्त में, समता-पान प्रिया संग होरी ॥  
मन को मार प्रेम को पानी, तामें ककना केसर बोरी ॥  
ज्ञान ध्यान पिचकारी भरि भरि, प्राप में छार होरा होरी ॥  
गुह के बचन मृदु बजत हैं, नय दोनों बफ ताल ठकोरी ॥  
संजय भतर विमल व्रत बीला भाव गुलाल भरि भर भीरी ॥  
धरम मिठाई तप बहुमेवा, समरस आनन्द समल कटोरी ॥  
आनत सुमति सहै सखियन सो, चिरजीवो यह नुन चुप चोरी ॥<sup>2</sup>

सत्ता ने परमात्मा के साथ भावभारमक मिलन करने के लिए आध्यात्मिक विवाह किया, अमलाक्षर भी हुए और उसके निकट से सन्तुष्ट भी हुए। अनारसी-वास ने भी परमात्मा की स्थिति में पहुंचाने के लिए आध्यात्मिक विवाह, निकट

1. पद, पृ. 119

2. द्विती पदसंग्रह, पृ. 121

और लखरत होकर परमात्मा के रंग में रंग जाने के लिए होती होती। संत कवि कबीर, अर्थात् अपनी कृतिरियों को साहब से रगवाले रहे और उसे स्नेहकर परम्परा के रंग में समरस हो गये। ये निर्गुणिया संत आध्यात्मिकता, अहंकार और यथिक्ता की शीघ्रा में बिरे हैं। उनकी सम्मना में विचार और प्रेम का सुन्दर सम्बन्ध हुआ है तथा महा जिज्ञासा से वह अनुप्राणित हैं। कवि चानतराय ने भी इसी परम्परा का अवलम्बन लिया है। निर्गुण और सगुण दोनों परम्पराओं को उन्होंने स्वीकारा है।

समूचा हिन्दी जैन साहित्य शान्ता भक्ति से परिपूरित है उसका हर कवि एक और परमात्मा का भक्त है तो दूसरी ओर आत्मकल्याण करने के लिए तत्पर भी दिखाई देता है, इस दौर में वे अपनी पूर्व परम्परा का अनुकरण करते हुए संतो की श्रेणी में बैठ जाते हैं कविवर चानतराय एक उच्च कोटि के साधक भक्त कवि थे। उनका साहित्य संत कवियों की विचारधारा से मेल खाता है। यह बात अवश्य है कि चानतराय के साहित्य में जैनदर्शन के तत्त्व घुले हुए हैं जबकि सन्त अपरोक्ष-रूप से उन तत्त्वों को स्वीकारते हुए नजर आते हैं। चानतराय, योगीन्दु, मुनि राम-सिंह बनारसीदास, आनन्दधन, भैया भगवतीदास आदि जैसे जैन कवियों की परम्परा लिए हैं। सन्त कवि भी परम्परा से प्रभावित रहे हैं। इस प्रकार जैन और जैनेतर सन्त अपने-अपने दर्शनों की बात करते हुए प्रथक्-प्रथक् दिखाई देते हैं। परन्तु बहुत-तः उनकी विचारधारा के मूल तत्त्व उतने भिन्न नहीं। चानतराय जैसे जैन कवि ने ऐसी ही परम्परा में घुल-मिलकर अपनी प्रतिज्ञा और साहित्य से सन्त साहित्य को प्रशसनीय योगदान दिया है।

आश्चर्य की बात है कि ऐसे प्रतिभा सम्पन्न कवि का उल्लेख मात्र इसलिए नहीं किया गया कि वह जैन था। अन्यथा आज उसे अन्य जैनेतर कवियों जैसा स्थान मिल गया होता। रीतिकाल के भोग-विलास और शृंगार भरे वातावरण से अपनी कलम को अध्यात्मनिरूपण और अहेतुक भक्ति की ओर मोड़ना साधारण प्रतिभा का कार्य नहीं था। भौतिकता की चकाचौंध में व्यक्ति भ्रष्ट हो गया था अतः उसे कुमार्ग पर जाने के लिए उन्होंने ससार की असारता सिद्ध करते हुए संसारी जीव को अपना कल्याण करने के लिए प्रेरित किया। उनका साहित्य भवसागर से पार उतरने के लिए प्रेरणा स्रोत है। सन्तों ने भी वृषित बाह्य क्रियाकांडों के विरुद्ध आवाज उठाकर संसारी जीव को आत्मकल्याण करने की सीख दी थी। इस प्रकार दोनों की वैचारिक विशेषतायें परम्परा से मेल खाती हैं। अतः हिन्दी साहित्य में चानतराय जैसे जैन कवियों के योगदान का यथोचित सूचकांकन करना निरासन्न आवश्यक है। इसके बिना हिन्दी साहित्य का इतिहास अधूरा ही कहालायेगा।

1. कबीर, पृ. 352-3, चर्मदास, सन्तवाणी संग्रह, भाग 2, पृ. 37, गुलाब-साहब की बानी, पृ. 22.



जुहारे बड़े जयसार और महीन्द्र के शिष्य थे। उनका काल लगभग 17 बी.सी. को पूर्वी सिन्धुत किआ जा सकता है। उनके सीता हरण, चतुर्विंशति जिन-स्तवन, शिखुकाव्य सूरि बीपई आदि अनेक ग्रन्थ उपलब्ध हैं। सीताहरण ग्रन्थ को आध्यात्मिक मङ्गल पर बहु स्पष्ट हो जाता है कि कवि ने यहाँ विमल सूरि की परम्परा का अनुसरण किया है। काव्य को शब्द मनोरंजन बनाने की दृष्टि से इषर-उषर के छोटे आख्यानों को भी सम्मिलित कर दिया है। डाल, दोहा, गोटक, बीपई आदि छन्दों का प्रयोग किया है। हर अधिकार में छन्दों की विविधता है काव्यात्मक दृष्टि से इसमें लगभग सभी रसों का प्राचुर्य है। कवि की काव्य कुशलता शृंगर, वीर, शांत, प्रदुष्ट, करुण आदि रसों के माध्यम से अभिव्यञ्जित हुई है। वीर-वीर में कवि ने अनेक प्रचलित संस्कृत श्लोकों को भी उद्धृत किया है। भाषाविज्ञान की दृष्टि से इस ग्रन्थ का अधिक महत्व है 'फोकट' जैसे शब्दों का प्रयोग प्राचुर्य है। भाषा में जहाँ व्यक्त्यायी, मराठी, और गुजराती का प्रभाव है वही बुन्देलखण्डी बोली से भी कवि प्रभावित जान पड़ता है। सराखी और गुजराती की विभक्तियों का तो कवि ने अत्यन्त प्रयोग किया है। ऐसा लगता है कि बड़ा जयसार ने बहु कृति ऐसे स्थान पर लिखी है जहाँ पर उन्हें चारो भाषाओं से मिश्रित भाषा का रूप मिला हो। भाषाविज्ञान की दृष्टि से इसका प्रकाशन उपयोगी जान पड़ता है। भाषा विज्ञान के अतिरिक्त मूल-कथा के पोषण के लिए प्रयुक्त विभिन्न आख्यानों का आलेखन भी इसकी एक अन्यतम विशेषता है।

### प्रवृत्ति और कथा साहित्य

जैन साहित्य का एक विपुल भाग कथा और कोष साहित्य से भरा हुआ है। जैन सिद्धान्तों की व्याख्या करना कथा साहित्य की मूल श्रुति रही है। आद्यम साहित्य से इन कथाओं को लेकर उनमें लोकतत्व का पुट देकर जैनधर्मों बड़े-बड़े कथा ग्रंथों का निर्माण संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश हिन्दी आदि भाषाओं में किया है। प्राकृत भाषा में निबद्ध उपदेशमाला प्रकरण, धर्मपदेशमाला विवरण, आख्यायन मणिकोश, समराइच्छ कहा, सिरिवाल कहा, कुबलयमाला, तरंगमई कहा आदि और संस्कृत भाषा में निबद्ध बृहत्कथा कोष, कथाकोश, कथा महोदधि, बृहत्-कथाकोश, पुण्याश्रयकथाकोश, जर्म परीक्षा, उपमिति भवप्रपञ्च कथा, भविष्यदत्त कथा आदि संकरी ग्रंथ हैं जो भाषा, शैली आदि की दृष्टि से बड़े प्रभावक कहे जा सकते हैं। इन्हीं का आधार लेकर हिन्दी में भी कथा साहित्य का सृजन हुआ है। यहाँ हम ऐसी कथाओं में सुगंधयशनी कथा को उदाहरण के तौर पर प्रस्तुत कर रहे हैं जिसमें श्रीराम पञ्चविंश को शब्दशक्तिमत्ता की ओर ओढ़ने के लिए अक्षर, शक्ति के माध्यम से नया आभास कोसा गया है।

जीवन रहस्य की अभिव्यक्ति है। रहस्य की गहनता प्रियम की गहनता है। उस रहस्य के अन्तस्तल तक पहुँचना रहस्य-भावक के लिए साधारणतया दुष्कर-सा है। अतः उसे सहजता पूर्वक जानने के लिए कथात्मक-रूप का यत्न किया जाता है। ससार में जितनी लोक कथाएँ व अनुभूतियाँ उपलब्ध हैं, वे सभी जीवन के वैविध्य को समझने के मात्र साधन हैं। सुगन्ध दशमी कथा का भी इसी इसी उपक्रम का एक सूत्र है।

जीवन विषमता का अथाह समुद्र है। उस विषमता में भी यह जीव समता, सहजता और सुखानुभूति का रसास्वादन कर दुःखानुभूति से मुँह मोड़ना चाहता है। दुःख की काँती बबली से, सुख के उज्ज्वल-प्रकाश की उपलब्धि मानता है और उसे ही आश्चर्य सत्य की प्रतिष्ठापना स्वीकारता है। इस चरम लक्ष्य की प्राप्ति के लिए तथा आगत बाधाओं को तिरोहित करने के लिए अदृष्ट शक्ति की उपासना करने में प्रवृत्त होता है। उस प्रतीक की ओर उसका आकर्षण बढ़ने लगता है। माध्यम मिलते ही उसके साथ अनेक कथाओं के रूप स्वभावतः जुड़ जाते हैं।

परम्परानुसार सुगन्ध दशमी कथा स्वोपाजित कर्मों से विमुक्त होने का मार्ग है। प्रत्येक कथा की तरह इसे भी श्रेणिक के प्रश्न व गौतम के उत्तर से सम्बद्ध किया गया है। सुगन्ध दशमी व्रत के पालन के सन्दर्भ में गौतम के मुख से कथा कहलाई गई है। यह आख्यान प्रख्यात है। लेखको ने प्रायः एक ही ढाँचे में इस कथा को ढाला है। भिन्न-भिन्न लेखको व कवियों ने इसे अपनी लेखनी का विषय बनाया है। डॉ. हीरालाल जी जैन ने अपभ्रंश, संस्कृत, हिन्दी, मराठी व गुजराती में उपलब्ध इस कथा को प्रकाशित कराया है। तिमोड़ा व शाहगढ़ से प्राप्त गुटकों में प्रकाशित सुगन्ध दशमी कथा के अतिरिक्त प्राकृत व संस्कृत में और भी अन्य कवियों द्वारा लिखी यह कथा मिली है। उन्हें भी प्रकाशित करने का प्रयत्न कर रही हूँ। अन्य अप्रकाशित साहित्य को खोजने से संभव है कि कथा के अन्य रूप भी मिल जायें।

वाराणसी (काशी) का राजा पद्मनाभ और उनकी महिषी श्रीमति सुखोप-भोग पूर्वक यौवन का आनन्द लेते हुए काल-यापन कर रहे हैं। वसन्त ऋतु के आग-मन पर दम्पति वसन्त लीला के लिए नगर के बाहर निर्मित उद्यान में जाते हैं। इसी प्रसंग में कोकिल ध्वनि को वसन्त रूपी नट और उसी के मुँह से रस, चर्चदी नृत्य व काव्य का रूप माना गया है। (1.5<sup>1</sup>)

1. प्रस्तुत प्रसंग में दिये गये उद्धरण डॉ. हीरालाल जी जैन द्वारा सम्पा-  
दित व अनुवित, अपभ्रंश की सुगन्धदशमी कथा के लिए गये हैं।

असन्तः श्रीमती के निमित्त माति ब्रह्म मार्ग में ही जैन मुनि का जीवन होता है। कसती राख धरणी श्रीमति को मुनि बरहार की व्यवस्था करने पर बापिस बैब देता है। श्रीमति मुनि के इस धार्यन की बसन्त लीला में बिम्ब मागती है और कोषाविष्ट होकर उन्हें विसाक्त दुर्बन्धित कटु भोजन करा देती है। जात होने पर भी ज्ञान्त भाव से मुनि उस भोजन को ग्रहण करते हैं। और कोष समय बाद काल कबलित हो जाते हैं (1.5)। श्रीमति के मन पर इसका दुष्प्रभाव पड़ता है और उसके शरीर में असहनीय दुर्गन्ध का संसर्ग यहीं से प्रारम्भ हो जाता है।

राजा पद्मनाभ श्रीमती को वैश-विष्कासन का दण्ड देता है। विविध दुःखों का संसार लिये हुए रानी श्रीमती सरकर बैस की योगि पाती है। उससे बाव फमसः सुकरी, सीमरी व बाण्डालिनी होती है। इन सभी जगों में उसने दुर्बन्धित शरीर पाया और मुनि प्रथवा मुनि के जीव पर कोष व्यक्त किया।

बाण्डालिनी योगि में जन्मी यह बालिका (श्रीमति) अत्यन्त दुर्बन्धित होने के कारण एक अटवी में छोड़ दी जाती है। प्रसंग वशात् उसे एक जैन मुनि के दर्शन होते हैं। वे उसे दस घनों के पालन का उपदेश देते हैं और इसी व्रत के उपदेश की दुर्गन्ध से मुक्त होने का एक मात्र मार्ग बताते हैं। अनन्तर बालिक जीवन व्यतीत करती हुई वहां से भ्रुत होकर उज्जैन में एक दरिद्र ब्राह्मण के घर कुक्षिनी पुत्री के रूप में जन्म लेती है (1.7) पर वहां भी दुर्गन्ध उसका पीछा नहीं छोड़ती। उन्हीं मुनिराज को देख कर उसे जन्मान्तर का स्मरण हो जाता है और झूझित हुई जाती है। मुनि उसे गोरस से सिंचित कर सचेत करते हैं। वहां श्रीमति के मुख से ही पूर्व भवों का विवरण दिया गया है (1.9)।

उज्जैन के राजा ने मुनिराज से इस कारुण्य दुःख से विमुक्त होने का मार्ग पूछा और उत्तर में मुनि ने सुगन्ध दशमी व्रत पालन करने का विधान बताया। इसके बाद यहीं पर बसन्तुति लाने के निमित्त से विद्याधर की एक छोटी प्रजनन्तर कथा का भी प्रसंग उपस्थित किया गया है। (1.10-12)

सुगन्धदशमी व्रत का पालन करने से दुर्बन्धा-कुक्षिनी ब्राह्मण-पुत्री सरकर रत्नपुर नगरी के श्रेष्ठीवर्य जिनदत्त के घर पुत्री तिलकमती हुई। उसका शरीर अत्यन्त रूपवान् और सुगन्धित था। परन्तु मुनि-कोप का दण्ड अभी भी भोगना लेप था। तिलकमती की माता का बेहोवसाव हुआ। जिनदत्त ने पुनर्विवाह किया। उससे तेज-मती नाम की पुत्री हुई।

जिनदत्त को रत्न-भय के ज्वरों में रत्नपुरी के राजा जनकधर्म ने देखन्तर भेजा। इधर सौतेली माता के बाधात्मक प्रयत्न के बावजूद तिलकमती का विवाह निश्चित हो गया। ईर्ष्यावशत् सौतेली माता ने सोलस पूर्वक सखे स्मरान्त में भेजा और कहा कि हे कुम्भी ! तेरा श्रेष्ठ कर नहीं आकर तुमसे विवाह करेगा—“ब्रह्मेश्वर को दत्त दय पसन्तु, परिहावहि अपुणु दुष्टि दन्तु।” यह कहकर तिलकमती के माता

घोर बार-बार घोर बार कलश रख दिये। रात्रि में अपने सौकर-साथ से राधा कनकप्रभ ने उसे बेला घोर सब कुछ समझकर वहीं उससे विवाह किया और एक रात सहवास भी किया। बाद में अपना परिचय देकर वापिस चला और पुनः भोजन उसकी समूची व्यवस्था कर दी (2.3)।

इधर तिलकमती की सौतेली माता ने उसके चरित्र पर दोषारोपण किया और किसी चोर से उसे विवाहित बताया। इसी बीच जिनदत्त भी पहुँचे। तिलकमती की परीक्षा के निमित्त राजा ने भोजन का आयोजन किया और उसमें अपने पति को पहचानने का तिलकमती को आदेश दिया। पद प्रक्षालन के अवश्य से तिलकमती ने अपनी बन्धुओं से कनकप्रभ राजा को अपने पति रूप में पहचान लिया और कहा—यही वह चोर है जिसने मुझसे विवाह किया है, अन्य कोई नहीं। “इह चोरे वि जे हऊ परिणियाय, एउ भणु होइ इम अपिबध्य” (2.5) इसके बाद आयोजन समाप्त हुआ और नव दम्पति को जिन मन्दिर दर्शनार्थ ले जाया गया। वहाँ मुनि दर्शन हुए जो उन्हें उनके पूर्व भवान्तरों का स्मरण करा रहे थे।

इस कथा में सुगन्धदशमी व्रत के पालन की प्रक्रिया इस प्रकार दी हुई है। आश्विन शुक्ल पंचमी के दिन उपवास करना चाहिए और उस दिन से प्रारम्भ कर पांच दिन अर्थात् आश्विन शुक्ल नवमी तक कुसुमांजलि चढ़ाना चाहिए। कुसुमांजलि में फल, बीजपुर, फोफल, कूष्माण्ड, नारियल आदि नाना फलों तथा पंचरंगी और सुगन्धी फूलों तथा महकते हुए उत्तम दीप, धूप आदि से खूब महोत्सव के साथ भगवान का पूजन किया जाता है। इस प्रकार पांच दिन नवमी तक पुष्पाञ्जलि लेकर फिर दशमी के दिन जिन-मन्दिर में सुगन्ध द्रव्यों द्वारा सुगन्ध करना चाहिए और उस दिन आहार का भी नियम करना चाहिए। उस दिन या तो प्रोसक करे, और यदि सर्व प्रकार के आहार का परित्याग रूप पूर्ण उपवास न किया जा सके, तो एक बार मात्र भोजन का निषेध तो अवश्य पाले। रात्रि को चौबीस जिन भगवान का अभिषेक करके दश बार दश पूजन करना चाहिए। एक दशमुख कलश की स्थापना करके उसमें दशांगी रूप लेना चाहिए। कुंकुम आदि दश द्रव्यों सहित जिन भगवान की पवित्र पूजा स्तुति करना चाहिए। पुनः अक्षतों द्वारा दश भागों में नाना रंगों से विभिन्न सूर्य मण्डल बनाना चाहिए उस मण्डल के दश भागों में दश दीप स्थापित करके उसमें दश मनोहर फल और दश प्रकार नैवेद्य चढ़ाते हुए दश बार जिन भगवान की स्तुति-वन्दना करना चाहिए। इस प्रकार की विधि एवं पूर्वकर्म एवं वचन काय से पाँचों इन्द्रियों की एकाग्रता सहित प्रति वर्ष करते हुए दश वर्ष तक करना चाहिए (1.11)

इस व्रत की उद्यापन विधि इस प्रकार की हुई है। जब सुगन्धदशमी व्रत की विधि पूर्वक पालन करते हुए दश वर्ष हो जायें तब उस व्रत का उद्यापन करना चाहिए। मन्दिर जी में जिन भगवान का अभिषेक पूजन करना चाहिए। उपर्युक्त

जिन मन्दिर को पहुँच मनोहर पुष्पों से सजाना चाहिए, जावन में बैदीबा तानना चाहिए, दशध्वजाएँ कहराना चाहिए और मनोहर तारायें भी लटकाना चाहिए। मन्दिर जो को चण्टा बाजरी को जोड़ी, वृषदानी, धारती, दश पुस्तकें और दश बस्त्र भी चढ़ाना चाहिए तथा व्यक्तियों को औपचिदान देना चाहिए। जो व्रतधारी ब्रह्मचारी आदि आशक हों उन्हें दश बौतियों और दश आध्यात्मिक का दान करना चाहिए। फिर दश मुनियों को षट्स युक्त पवित्र आशिर देना चाहिए। दश कटोरियाँ पवित्र क्षीर और घी से भर कर दश आशकों के घरों में देना चाहिए। यदि इतना विधान करना या दान देना अपनी शक्ति के बाहर हो तो थोड़ा दान करना चाहिए। नाना स्वर्गों की प्राप्ति की जो नाना कहानियाँ कही जाती हैं, उनके समान ही इस व्रत के पालन करने से भी अत्यंत पुण्य की प्राप्ति होती है (1.12)।

सुगन्धदशमी कथा की भूमि कर्मों के विनाश की युक्ति पर ठिकी हुई है। इसलिए इसका उद्देश्य भी कर्मों का खण्डन करना और सांसारिक दुःखों को छोड़कर उत्तम स्वर्गादि सुखों का अनुभव प्राप्त करना है। सुगन्ध दशमी व्रत का पालन मन में अनुराग सहित करना चाहिए। इससे कलिकाल के मल का अपहरण होता है और जीव अपने पूर्व में किये हुए पापों से मुक्त होता है (2.1)।

सुगन्धदशमी व्रत के फल में दृढ़ता लाने के लिए एक अन्य कथान्तर का सर्जन किया। गया मुनिराज सुगन्ध कन्या के पूर्व भवों का कथन करते समय एक देव अवतरित हुआ उसने स्वयं का अनुभव बताया कि उसने सुगन्धदशमी व्रत के प्रसन्न से भगवन् पद पाया (2.6)।

कथा का उपसंहार करते समय भी इसका फल संदर्शन किया गया है। (2.8.9)

इस कथा को मौलिक आधार व विकास के सन्दर्भ में डॉ. जेन सा. ने सुगन्ध-दशमी कथा की प्रस्तावना में पर्याप्त प्रकाश डाला है। प्राकृतिक और दिव्य शक्तियों से बचने के उपाय ऋग्वेद काल के पूर्व से ही मनुष्य करता आ रहा है। महाभारत का अस्त्रमन्त्रा कथानक सुगन्धदशमी कथा का प्रेरक सूत्र रहा होगा। वैदिक और जैन ऋषियों, मुनियों की प्रवृत्तियों एवं साधनाओं में जो मौलिक अन्तर है उसका प्रभाव कथानकों के मानस पर भी पड़े बिना नहीं रहता। सुगन्धदशमी कथा में भी एक परिवर्तन स्पष्ट दिखाई पड़ता है। नायायम्मुकुटामो के सोलहवें अध्यायन में नाना और द्वन्द्व भुक्ति को कहु सुखी का आहारदान देना और उसके फलस्वरूप अनेक जन्मों में सुख पाना भी इस प्रकार की कथा है, इसी तरह हरिवंशचरित (750 ई.) की सावयपण्णसि, जिनसेन (शक सं. 707-785) का हरिवंश पुराण, हरिवंश का कहु कथा कोष, श्रीचन्द्र का अपभ्रंश कथा कोष तथा अन्य अप्रकाशित ग्रंथों में

वर्णित कथानक भी सुगन्धदशमी कथा जैसी भाव भूमि पर स्थापित पाठक तक पहुँचते हैं। इन सभी कथानकों में मुनि निन्दा और उसका फल विशिष्ट प्रतिपाद्य विधान है। सम्भव है, ये कथानक मुनियों के प्रति अट्टाभास जाग्रत रखने, निन्दा जनक कान्यों से दूर रहने और जैन धर्म के प्रति अनुराग प्राप्तिके पूर्वक आत्मोद्धार की दृष्टि के निमित्त किये गये हैं। यहाँ पूजा विधान का विकास भी दृष्टव्य है।

कथानक का प्रारम्भ वाराणसी (काशी) के वर्णन से होता है। पाठक की जिज्ञासा अन्त तक बनी रहती है कि श्रीमती का जीव कहां और कैसे गया। कथा में संघर्ष और चरम सीमा तथा उपसंहार भी दिया गया है। कथा वस्तु अर्ध-ऐतिहासिक-पौराणिक प्रख्यात है। पात्र व चरित्र साधारणतः ठीक हैं। वर्तमान में प्रचलित कहानी के तत्त्व इस कथा में किसी न किसी रूप में उपलब्ध हो जाते हैं परन्तु वे इसने सशक्त नहीं कि उनकी तुलना कहानियों से की जा सके। पौराणिक आख्यानों के तत्त्व अवश्य ही इस कथा में शत-प्रतिशत निहित हैं। उद्देश्य व शैली मनोहारी है।

इस प्रकार सुगन्धदशमी कथा के विश्लेषण से स्पष्ट है कि वह मानव के आत्म कल्याण की पृष्ठभूमि में स्थापित की गई है और उसका महत्व जीवन में सामाजिक, धार्मिक, नैतिक और लौकिक दृष्टि से उत्कृष्ट है।

### कोश सेखन प्रवृत्ति

किसी भाषा और उसमें रचित साहित्य का सम्यक् अध्ययन करने के लिए तत्सम्बद्ध कोशों की नितान्त आवश्यकता होती है। वेदों और संहिताओं को समझने के लिए निघण्टु और निरुक्त जैसे कोशों की रचना इसीलिए की गई कि जनसाधारण उनमें सन्निहित विशिष्ट शब्दों का अर्थ समझ सकें। उत्तरकाल में इसी आधार पर संस्कृत, पालि और प्राकृत के शब्दकोशों का निर्माण आचार्यों ने किया। अमरकोश, विश्वलोचनकोश, नाममाला, अमिषानप्पदीपिका, पाइयलक्ष्मी नाममाला आदि जैसे अनेक प्राचीनकोश उपलब्ध हैं। इनमें कुछ एकाधर कोश हैं और कुछ अनेकार्थक शब्दों को प्रस्तुत करते हैं। कुछ देशी नाममाला जैसे भी शब्दकोश हैं, जो देशी शब्दों के अर्थ को प्रस्तुत करते हैं।

इसी प्रकार की अन्य व्रत कथाओं की उपलब्ध हैं जिनका विश्लेषण जैनधर्म के किमाकाण्ड के बिकासात्मक इतिहास को प्रतिबिम्बित करता है। यह साहित्य प्रायः मध्यकालीन हैं।

इस कोशों के प्रतिरिक्त कबड में प्रयुक्त संस्कृत शब्दों का पारिभाषिक 'संस्कृत कोश' का भी उल्लेख मिलता है जिसकी रचना 1139-1149 ई. में हुई थी। प्राच्य हेमचन्द्र सूरि की अविभाज्य चिन्तामणि (1582 श्लोक) में भी पारिभाषिक शब्दों को अन्तर्भूत किया गया है। इसमें कई शैविक और शिव, जीवों प्रत्यक्ष के शब्दों का उल्लेख है। उन्नी के अनेकार्थ संग्रह (1931 श्लोक), निचण्डु केव (392 श्लोक) और तिनायु अमलन (138 श्लोक), जैसे महत्त्वपूर्ण कोश ग्रंथ भी हैं जो सांस्कृतिक सामग्री से भरे हुए हैं। अन्य कोशों में विनयेव सूरि की अक्षरमाला मिलती है (149 श्लोक), हेमचन्द्र सूरि की केव नाममाळा (208 श्लोक), महात्मसूक्त का अनेकार्थ अमल मंचरी (224 श्लोक), हर्ष कवि का विक्रम कोश निचण्डु (236 श्लोक), विश्व जम्भू की एकाक्षर नाममाला (115 श्लोक), चिन्मय सूरि की एक-क्षर नाममाला, महेश्वर सूरि कृत विश्व प्रकाश इति, लालु सुन्दरसिंह का कबड-रत्नाकर (1011 श्लोक), रायचन्द्र का देवनिवेश निचण्डु, विमल सूरि का देव-शब्द समुच्चय, विमल सूरि की देशीनाममाला, पुष्प रत्नसूरि का इयक्षर कोश, अनेक कवि का तानार्थ कोश, रामचन्द्र का तानार्थ संग्रह, हर्ष कीर्ति की नाममाला, जगन्-चन्द्र का नाम संग्रह कोश, हर्ष कीर्ति सूरि की लघुनाममाला आदि संस्कृत जैन कोश जैन साहित्य की प्रमुख निधि हैं। इसी प्रकार प्राकृत शब्द कोशों में जनपाल कृत पाण्ड्य लक्ष्मी नाममाला, हेमचन्द्र की देशी नाममाला और देव्य शब्द संग्रह में दामो-दर कृत उक्ति व्यक्ति प्रकरण, सुन्दरगणिकृत उत्तररत्नाकर भी उल्लेखनीय कोश ग्रंथ हैं। प्राचीन हिन्दी में भी कुछ कोश ग्रंथ उपलब्ध हुए हैं।

इस प्राचीन कोश-साहित्य के अध्ययन से हम कोशों की कुछ विशेष शक्तों में विभाजित कर सकते हैं। उदाहरणतः व्युत्पत्ति कोश, पारिभाषिक कोश, अर्थकोश, व्यक्तिकोश, स्थान कोश, एक भाषा कोश, बहुभाषा कोश आदि। इस कोशों के माध्यम से साहित्य की विभिन्न विधाओं एवं उनमें प्रयुक्त विशिष्ट शब्दों के आचार पर भाषा वैज्ञानिक तथा सांस्कृतिक इतिहास की संरचना भी की जा सकती है।

सांस्कृतिक कोशों का प्रारम्भ उन्नीसवीं शताब्दी से माना जा सकता है। इस कोशों की रचना रोमी का आचार परचयस्य विद्वानों द्वारा विभिन्न शब्द कोश रहा है। अन्तीसवीं-बीसवीं शताब्दी में प्रमुख और जैन साहित्य तथा जैन के विद्वानों ने भी कुछ कोशग्रंथों का निर्माण किया है। अनेकशतों के शिव, कबड, उप-मोक्षिता निषिदाव रूप से सिद्ध हुई है। ऐसे कोश ग्रंथों में हम विशेष रूप से कवि-धान रावेन्द्र कोश, पाण्ड्यसहस्रहस्ताव, अर्थनामनी विनयमरी, जैनिक विद्वान कोश तथा जैन सत्यशायली का उल्लेख कर सकते हैं। यहाँ हम विशेष में इन कोशग्रंथों का सुसंगत करने का प्रयत्न करेंगे।

### 1. अग्निमान्तराजेन्द्रकोश

इस कोश के निर्माता श्री विजय राजेन्द्र सूरि का जन्म सं. 1883, पीथ बुकल सप्तमी, गुरुवार (सन् 1829) को भरतपुर में हुआ। आपकी माताबाबसा का नाम रत्नराज था, पर सं. 1903 में स्थानकबासी सम्प्रदाय में दीक्षित होते पर रत्न विजय हो गया। बाद में उन्होंने व्याकरण, दर्शन आदि का अध्ययन किया। सन् 1923 में वे मूर्ति पूजक सम्प्रदाय में दीक्षित हुए और विजय राजेन्द्र सूरि के नाम की आचार्य पदवी प्राप्त की। उन्होंने अनेक मन्दिर बनवाये और उनकी प्रतिष्ठाईं करायीं। वे अनेक प्रवक्ता और आचार्य कर्ता थे। उपाध्याय बालचन्द्र जी से उनका आचार्य हुआ और वे विजयी हुए। आपकी विद्वत्ता के प्रमाण स्वरूप आपके अनेक ग्रंथ हैं—जिनमें अभिधान राजेन्द्र कोश, उपदेश रत्न सार, सर्वसंग्रह प्रकरण, प्राकृत व्याकरण विवृति, शब्द कौमुदी, उपदेश रत्न सार, राजेन्द्र सूर्योदय आदि प्रमुख हैं। उनके ग्रन्थों से उनकी विद्वत्ता स्पष्ट रूप से झलकती है। श्री सूरि का अन्त काल 31 दिसम्बर सन् 1906 में राजगढ़ में हुआ।

अभिधान राजेन्द्र कोश के लेखक विजय राजेन्द्र सूरि ने जैन साहित्य के अध्ययन-अध्यापन के दौरान यह अनुभव किया कि एक ऐसा जैन-ग्राम्य कोश होना चाहिए जो समूचे जैन दर्शन को प्रकारादि क्रम से संयोजित कर सके। लेखक ने अपने कोश ग्रन्थ की भूमिका में लिखा है कि "इस कोश में प्रकारादि क्रम से प्राकृत शब्द, बाद में उनका संस्कृत में अनुवाद, फिर व्युत्पत्ति, लिंग निर्देश तथा जैन आगमों के अनुसार उनका अर्थ प्रस्तुत किया गया है। लेखक का दावा है कि जैन ग्राम्य का ऐसा कोई भी विषय नहीं रहा जो इस महाकोश में न आया हो। केवल इस क्षेत्र के देखने से ही सम्पूर्ण जैन आगमों का बोध हो सकता है। इसकी श्लोक संख्या साढ़े चार लाख है और प्रकारादि वर्णानुक्रम से साठ हजार प्राकृत शब्दों का संग्रह है।"<sup>1</sup>

लेखक के ये शब्द स्पष्ट संकेत करते हैं कि उनका उद्देश्य इसे सही अर्थ में महाकोश बनाने का था। इस महाकोश के मुख्य पृष्ठ पर लिखा है—

श्री सर्वज्ञप्रसूति गरुडपर निवर्तिताऽथ श्रीनोपोलम्यमानाऽशेष—सूत्रद्वय—  
भाष्य—निर्मुक्ति कृष्णादि निहित सकल पार्श्वनिक—सिद्धान्तेतिहास—शिल्प—  
वेदान्त—न्याय—वैशेषिक—मीमांसादि—प्रदक्षित पदार्थ युक्तायुक्तत्वनिरूपकः।  
इहद् भूमिको—रोद्घात—प्राकृतव्याकुति—प्राकृत शब्द रूपावल्पादिपरिशिष्ट-  
सहितः।



इससे पता चलता है कि कोशकार द्वारा इसमें प्राकृत-जीन भाषण, इति, भाष्य, विभुक्ति, धृति, आदि में उल्लिखित सिद्धान्त, इतिहास, कल्प, वेदान्त, ज्योतिष, मीमांसा आदि का संग्रह किया गया है। इसका प्रकाशन जीन प्रजाकर डिस्ट्रिक्ट प्रेस रतलाम से सात भागों में हुआ। इसकी भूमिका में लिखा है कि "इस कोश में मूलसूत्र प्राचीन टीका, व्याख्या तथा ग्रन्थान्तरों में उसका उल्लेख दर्शाया गया है। यदि किसी भी विषय पर कथा भी उपलब्ध है तो उसका भी उल्लेख है। तीर्थ और तीर्थंकरों के बारे में भी लिखा गया है।" यह महाकोश यद्यपि सात भागों में सम्पादित हुआ है परन्तु भूमिका में चार भागों की ही विषय सामग्री का उल्लेख है। इसे हम संक्षेप में इस प्रकार देख सकते हैं—

1. प्रथम भाग—प्र वर्ण	पृष्ठ 894	प्रकाशन काल सन् 1918
2. द्वितीय भाग—घा से ङ वर्ण तक	„ 1178	सन् 1913
3. तृतीय भाग—‘ए’ से ‘क्ष’ वर्ण तक	„ 1364	सन् 1914
4. चतुर्थ भाग—‘ज’ से ‘न’ वर्ण तक	„ 2778	सन् 1917
5. पंचम भाग—‘प’ से ‘भ’ वर्ण तक	„ 1636	सन् 1921
6. षष्ठ भाग—‘म’ से ‘व’ वर्ण तक	„ 1466	सन् 1923
7. सप्तम भाग—स से ह वर्ण तक	„ 1244	सन् 1925

इन सातों भागों के प्रकाशन में लगभग पन्द्रह वर्ष लगे और कुल 10460 पृष्ठों में यह महाकोश सम्पादित हुआ। इसमें अक्षर, अहिता, धामन, भाषाकर्म, धारयि, धालोयणा, धोमाहणा, काल, क्रिया, केवलपण्णति, अक्ष, भारित, वेद्य, जोग तित्थयर, पञ्चजा, रजोहरण, वत्थ, वसहि, त्रिहार, सावव, हँव, वित्त, सङ्-वद्वावलि, पञ्चकलाण, पडिबेहरणा, परिसङ्, वंथण, माङ्गल, मरण मूलमुल, मोक्ख, लोग, वत्थ, वसहि, विणाय, वीर, वेयाङ्ग, वृद्धि सङ्, ज्ञानाद्य इत्यादि जैसे मुख्य शब्दों पर विशेष विचार किया है। इसी तरह अक्षल, अज्जचन्दला, अणुवेववर, अभयदेव, अरिदुत्तेमि, धाराहणा, इलावत्त, इसिभट्टपुत्त, उवयण काकविय, कासीराज, चक्कवेव, दवपेत्त, वणसिरि, वणवद्, मूलवत्त, मूलसिरी, वेहवोत्त रयमेमि, रोहिणी, समुद्दपाल, विजयसेन, सीह, सामत्ती, हरिभट्ट आदि जैसी महत्त्वपूर्ण शब्दों का विस्तार से उल्लेख किया गया है।

यह महाकोश अद्वय है परन्तु महाकोश के प्रयोजन का सिद्ध नहीं कर पाया। किन्तु तो इसे हम मोटे रूप में अर्धभाष्यी महाकोश कह सकते हैं जिसमें अर्धभाष्यी

प्राकृत जैन ग्रन्थों को छोड़कर शेष प्राकृत साहित्य का उपयोग नहीं किया गया और कुचरी बात यह है कि यह मात्र उद्धरणकोश बन गया। ये उद्धरण इतने लम्बे रक्त विधे कि पाठक देखकर ही थकड़ा जाता है। कहीं-कहीं तो ग्रन्थों के सम्पूर्ण भाग प्रस्तुत कर दिये हैं। फिर इसके बाद उनका संस्कृत रूपान्तर और भी जोड़ित बन गया। पाण्डित्यमहोपाध्याय के लेखक पं. हरमोचन्द्र दास सेठ ने इसकी जो सटीक आलोचना की है वह इस सन्दर्भ में दृष्टव्य है।

“परन्तु श्रेष्ठ के साथ कहना पड़ता है कि इसमें कर्ता की सफलता की अपेक्षा निष्फलता ही अधिक मिली है और प्रकाशक के धन का अपव्यय ही विशेष दुःखा है। सफलता न मिलने का कारण भी स्पष्ट है। इस ग्रंथ को थोड़े और से देखने पर यह सहज ही मालूम होता है कि इसके कर्ता को न तो प्राकृत भाषाओं का पर्याप्त ज्ञान था और न प्राकृत शब्दकोश के निर्माण की उतनी प्रबल इच्छा, जितनी जैन दर्शन शास्त्र और तर्क शास्त्र के विषय में अपने पाठित्य प्रकाशपत्र की धुन। इसी धुन ने अपने परिश्रम का योग दिसा में ले जाने वाली विवेक बुद्धि का भी ह्रास कर दिया है। वही कारण है कि इस कोश का निर्माण केवल 75 से भी कम प्राकृत जैन पुस्तकों के ही, जिनमें सर्वमान्य की दर्शन विषयक ग्रंथों की बहुलता है, आधार पर किया गया है और प्राकृत की ही इतर मुख्य शाखाओं के तथा विभिन्न विषयों के अनेक जैन तथा जैनतर ग्रंथों में एक का भी उपयोग नहीं किया गया है। इससे यह कोश व्यापक न होकर प्राकृत भाषा का एकदेशीय कोश हो गया है। इसके सिवा प्राकृत तथा संस्कृत ग्रंथों के विस्तृत ग्रंथों को और कहीं-कहीं तो छोटे बड़े सम्पूर्ण ग्रंथ को ही अवतरण के रूप में उद्धृत करने के कारण<sup>1</sup> पृष्ठ संख्या में बहुत बचा होने पर भी, शब्द संख्या में ऊन ही नहीं, बल्कि आधारभूत ग्रंथों में आये हुए कई उपभुक्त शब्दों को छोड़ देने से और विशेषार्थहीन अतिदीर्घ सामासिक शब्दों की अर्ध से वास्तविक शब्द संख्या में यह कोश अति न्यून भी है। इतना ही नहीं, इस कोश में आदर्श पुस्तकों की, असावधानी की, और प्रेस की दो असंख्य असुद्धियाँ हैं ही, प्राकृत भाषा के अज्ञान से सम्बन्ध रखने वाली त्रुटियों की भी कमी नहीं है और सबसे बढ़कर दोष इस कोश में यह है कि वास्तव्य, अनेकात्म जय पताका, अष्टक, रत्नाकरावसंक्षिप्ता आदि केवल संस्कृत के और जैन इतिहास जैसे केवल धार्मिक पुनरावृत्ति ग्रंथों के संस्कृत और पुनरावृत्ति शब्दों पर से कोरी निजी कल्पना से ही बनाये हुए प्राकृत शब्दों की इसमें कुछ मिलावट की गयी है, जिससे इस कोश की

1. जैसे 'वेद' शब्द की व्याख्या में प्रतिमा-वसतक नामक सटीक संस्कृत ग्रंथ को आदि से अंत तक उद्धृत किया गया है। इस ग्रंथ की, अनेक संख्या करीब पाँच हजार है।

प्रामाणिकता ही एकमात्र बल ही बची है। वे और अन्य संशय दोषों के कारण संस्कारण सम्पादनी के लिए इस कोश का उपयोग नितरां प्रामाणिक और सकारण है; निष्कर्षों के लिए भी उपयोग ही बलवत्तर है।<sup>1</sup>

अभिधान राजेन्द्र कोश के कोशकार विजय राजेन्द्र सूरि तथा लक्ष्मीका जीवविज्ञान और बहोन्न विजय हैं। उनके अभिधान राजेन्द्र कोश के सम्बन्ध में कुछ की यह आलोचना निःसन्देह सर्वपूर्ण प्रतीत होती है कोश के विनोद की सम्बन्धता यहाँ पूरी नहीं हो सकी। इसके बावजूद इस विशालकाय कोश की विस्तृत विवेचना भी नहीं कह सकते। जिस समय इस कोश का निर्माण हुआ है उस समय सर्वमागधी भाषाओं का प्रकाशन अधिक नहीं हुआ था और जो हुआ था वह सभी अनुपलब्ध नहीं था। अनुसंधान को एक ही स्थान पर सम्बद्ध विषय की जानकारी मिल जाती है। इस दृष्टि से उसका विशेष उपयोग कहा जा सकता है।

विजय राजेन्द्रसूरि ने एक और कोश लिखा था जिसका वाच उन्होंने सम्बन्ध-बुद्धि कोश रखा था परन्तु इसका प्रकाशन नहीं हो सका। इसमें वेदक ने अकारणिक कर्म से प्राकृत शब्दों का संग्रह किया था और साथ ही संस्कृत और हिन्दी अनुवाद दिया था किन्तु अभिधान राजेन्द्र कोश की तरह सम्बन्धों पर व्याख्या नहीं की गई। यह कोश कदाचित् अधिक उपयोगी हो सकता था परन्तु न जाने प्रायः वह वास्तविक रूप में कहाँ पड़ा होगा।

## 2. सर्वमागधीकोश

इस कोश के रचयिता मुनि रत्नचन्द्र लोम्बड़ा-सम्प्रदाय के स्थापकवादी साधु थे। उन्होंने जैन-जैनतर ग्रंथों का अध्ययन कर बहुभूत व्युत्पत्ति प्राप्त किया था। उनके द्वारा कुछ और भी ग्रंथों की रचना हुई है जिनमें अक्षरामरस्तोत्र (सं. 1969) आबकावतपत्रिका (सं. 1970), कर्तव्यकौमुदी (सं. 1970), वाक्यान्तरक (सं. 1972), रत्नकर्मालंकार (सं. 1973), प्राकृत पाठमाला (सं. 1980), प्रस्तर रत्नावली (सं. 1981), जैनदर्शन बीमांसा (सं. 1983), देवतीद्वय लयालोचना (सं. 1991), जैन सिद्धान्त कौमुदी (सं. 1994), सर्वमागधी का सटीक व्याकरण प्रमुख हैं।

यह सर्वमागधी कोश मूलतः गुजराती में लिखा गया और उसका हिन्दी तथा अंग्रेजी रूपान्तर प्रोतमनाथ कच्छी धावि अन्य विद्वानों से कराया गया। इस कोश

1. पादसहस्रहण्डव, द्वितीय संस्करण, मुद्रिका, पृ. 13-14.
2. अभिधान राजेन्द्रकोश, मुद्रिका, पृ. 13-14.

के रखने में लेखक को मुनि उत्तमचन्द्र जी, उवाच्यम् आत्माराम जी, मुनि साध-  
वजी तथा मुनि हेमचन्द्रजी का भी सहयोग मिला। डॉ. अमरसींहार, पं.  
डॉ. जेम्सवेल्कर ने भी इसमें सहयोग दिया। इन सभी विद्वानों के सहयोग के अभाव  
में इस रूप में प्रकाशित हो सका है। डॉ. बूसर की विस्तृत प्रस्तावना और  
अरक्षारक्षम भण्डारी की विस्तृत अंग्रेजी सूचिका के साथ यह कोश चार भागों में  
इस प्रकार प्रकाशित हुआ—

भाग 1	'अ' वर्ण	पृ. 612	प्रकाशन काल सन् 1923
भाग 2	'अ' से 'ए' वर्ण तक	पृ. 1002	„ .. सन् 1927
भाग 3	'त' से 'ब' वर्ण तक लगभग	पृ. 1000	„ „ सन् 1929
भाग 4	'म' से ह वर्ण तक	पृ. 1015	„ „ सन् 1932

(परिशिष्ट सहित)

इस प्रकार लगभग 3600 पृष्ठों में यह कोश समाप्त हो जाता है। इसे हम  
पंच भाषा कोश कह सकते हैं क्योंकि यह प्राकृत के साथ ही संस्कृत, गुजराती हिन्दी  
और अंग्रेजी भाषाओं में रूपान्तरित हुआ है। लगभग सभी शब्दों के साथ यथावश्यक  
बूल उद्धरणों को भी इसमें सम्मिलित किया गया है। ये उद्धरण सक्षिप्त और  
उपयोगी हैं। उनमें अभिधान राजेन्द्र कोश जैसी बोझिलता नहीं दिखती। अभिधान  
राजेन्द्र कोश की अन्य कमियों को भी यहाँ परिमार्जित करने का प्रयत्न किया गया है।  
इस कोश में आगम साहित्य तथा आगम से निकटतः सम्बन्ध रखने वाले विशेषा-  
वश्यक भाष्य पिंड, नियुक्ति, भ्रूषनियुक्ति आदि ग्रंथों का उपयोग किया गया है।  
साथ ही शब्द के साथ उसका व्याकरण भी प्रस्तुत किया गया है। अर्धमागधी से  
अतिरिक्त प्राकृत बोलियों के शब्दों को भी इसमें कुछ स्थान दिया गया है। इसके  
चारों भागों में कुछ परम्परागत चित्र भी सयोजित कर दिये गये हैं जिनमें आश्वि-  
कार्बण विमान, आसन, ऊर्ध्वलोक, उपजमधेरी, कनकाबली, कुम्भराजी, कालचक्र,  
अपकधेरी, धनरज्जु, धनोदधि, 14 रत्न, चन्द्रमण्डल, जम्बूद्वीप, नक्षत्रमण्डल, भरत,  
मैक, लवणसमुद्र लोम, विमाण आदि प्रमुख हैं। इस कोश का सम्पूर्ण नाम An  
Illustrated Ardha-Magadhi Dictionary है और इसका प्रकाशन S. S.  
Jaina Conference इन्दौर द्वारा हुआ है।

इस कोश के परिशिष्ट के रूप में सन् 1938 में पंचम भाग भी प्रकाशित  
हुआ। इसमें अर्धमागधी, देशी तथा महाराष्ट्री शब्दों का संस्कृत, गुजराती हिन्दी  
और अंग्रेजी भाषाओं के अनुवाद के साथ संग्रह हुआ है। परन्तु उनका यहाँ व्या-  
करण नहीं दिया जा सका। यह भाग भी लगभग 900 पृष्ठों का है।

मुनि रत्नचन्द्र जी का यह सम्पूर्ण कोश चारों ओर कोषकों के लिए उद्धरण  
ग्रंथ-सा बन गया है। मुनिजी का जन्म सं. 1936 वैशाख शुक्ल 12 गुरुवार को

कण्ठ के भारोरा नामक ग्राम में हुआ। धर्मका विवाह 13 वर्ष की अवस्था में हुआ। 1953 में पत्नी की मृत्यु के बाद उन्होंने भूमि सेवा से ली। इसके बाद वे संस्कृत और प्राकृत ग्रंथों का बहुत अध्ययन किया और बीरम के उत्तरकाल के साहित्य का कार्य हाथ में लिया। वे सतावधानी जी के और उपस्थी जी।

### 3. पादय सह महण्णव

इस कोश के लेखक पं. हरमोविन्ददास विक्रमचन्द्र सेठ का जन्म वि. सं. 1945 में राधनपुर (गुजरात) में हुआ। उनकी शिक्षा-दीक्षा बहुत कुछ मसोविजय जैन पाठशाला, बाराणसी में हुई। यही रहकर उन्होंने संस्कृत, और प्राकृत, भाषा का अध्ययन किया। प. नेचरदास बोली उनके सहाय्यारी रहे हैं। दोनों विद्वान् पालि का अध्ययन करने श्रीलंका भी गये और बाद में वे संस्कृत, प्राकृत और गुजराती के प्राध्यापक के रूप में कलकत्ता विश्वविद्यालय में नियुक्त हुए। व्याव-व्याकरणसीध होने के कारण जैन-जैनतर दार्शनिक ग्रंथों का बहुत अध्ययन हो चुका था। मसो-विजय जैन ग्रंथमाला से उन्होंने अनेक संस्कृत-प्राकृत ग्रंथों का संपादन भी किया। लगभग 52 वर्ष की अवस्था में ही सं. 1997 में वे कालकवलित हो गये। अपने इस अल्पकाल में ही उन्होंने अनेक ग्रंथों का कुशल सम्पादन और लेखन किया।

सेठजी के ग्रंथों में पादयसह महण्णव का एक विशिष्ट स्थान है। उसकी रचना उन्होंने सम्भवतः अभिमान राजेन्द्रकोश की कमियों को दूर करने के लिए की। जैसा हम पीछे लिख चुके हैं, सेठजी ने उपर्युक्त ग्रंथ की आत्मिक समीक्षा की और उसकी कमियों को दूर कर नये प्राकृत कोश की रचना का संकल्प किया उन्होंने स्वयं लिखा है—“इस तरह प्राकृत के विविध भेदों और विषयों के जैन तथा जैनतर साहित्य के मशेष्ट शब्दों से सकलित, आवश्यक अवतरणों से युक्त, शुद्ध एवं प्रासादिक कोश का नितान्त अभाव बना रहा है। इस अभाव की पूर्ति के लिए मैंने अपने उक्त विचार को कार्य रूप में परिणत करने का बुद्धि संकल्प किया और तदनुसार शीघ्र ही प्रयत्न भी शुरू कर दिया गया। जिसका फल प्रस्तुत कोश के रूप में बीसह वर्षों के कठोर परिश्रम के परभाव आज पाठकों के सामने उपस्थित है।”<sup>1</sup>

लेखक के इस कथन से यह स्पष्ट है कि कोश के तैयार करने में उन्होंने पर्याप्त समय और शक्ति लगायी। प्रकाशित संस्करणों को शुद्ध रूप में अंकित करने का एक दुष्कर कार्य था, जिसे उन्होंने पूरा किया। इतना ही नहीं, बल्कि उन्होंने इस बहुलकाय कोश का सारा प्रकाशन-अर्थ भी स्वयं उठाया। कीर्तिकार ने आधुनिक

ग्रंथ से सम्बन्धन 50 पृष्ठ की विस्तृत प्रस्तावना भी लिखी, जिसमें प्राकृत भाषाओं का इतिहास तथा भारतीय भारतीय भाषाओं के विकास में उनके योगदान की विशेष चर्चा की। इस ग्रन्थ के निर्माण में उन्होंने लगभग 300 ग्रंथों का अध्ययन किया जो प्रायः द्वैताम्बर सम्प्रदाय से सम्बद्ध हैं। लगभग प्रत्येक ग्रंथ की किसी ग्रंथ का प्रमाण भी दिया गया है। इस दृष्टि से यह कोश अधिक उपयोगी हो सका है। एक शब्द के अनेक सम्भावित अर्थ हो सकते हैं उनका भी कोशकार ने उल्लेख किया है। संदिग्ध पदों को कोष्ठक में अक्षरचिह्न के साथ प्रस्तुत किया गया है। यह व्यवस्था उनकी विद्वत्ता और सावधानता को सूचित करती है।

### पुरातन जैन वाक्य सूची

प्रस्तुत ग्रंथ के सम्पादक श्री जुगलकिशोर मुस्तार प्राचीन जैन विद्या के प्रसिद्ध अनुसन्धाता रहे हैं। उन्होंने बीर सेवा मन्दिर जैसे शोध-संस्थान और उसके अनेकान्त जैसे शोध पत्र की स्थापना और उसका सम्यक् संचालन कर जैन विद्या के अनुसन्धान क्षेत्र में बहुत्वपूर्ण योग दिया है। श्री मुस्तार स्वयं भी एक विशिष्ट सञ्चालक रहे हैं। उन्होंने अपनी प्रवृत्ति के लगभग 50 वर्ष इसी कार्य में व्यतीत किये हैं। उनके ग्रंथों में स्वयंस्तोत्र, स्तुति-विद्या, युक्त्यनुशासन, समीचीन चर्चसाधन, अष्टांगारहस्य, जैन साहित्य और इतिहास पर विवाद प्रकाश, देवायम स्तोत्र आदि सम्पादित और अनुवादित ग्रंथ तथा शताधिक शोध-निबंध शोधकों के लिए मार्गदर्शक बने हुए हैं।

पुरातन-जैन वाक्य सूची वस्तुतः एक ङग का कोश ग्रन्थ है, जिसमें 64 मूल ग्रन्थों के आद्य-वाक्य की प्रकाशिकी से सूची है। इसी में 48 टीकादि ग्रंथों में उद्धृत प्राकृत-पद्य भी संगृहीत कर दिये गये हैं। कुल मिलाकर पच्चीस हजार तीन सौ वाक्य प्राकृत-पद्यों की अनुक्रमणिका के रूप इस ग्रन्थ को तैयार किया गया है। इसके आधारभूत ग्रंथ विशेषतः दिगम्बर सम्प्रदाय के हैं। जहाँ-तहाँ आचार्य 'उक्तं च' लिखकर अपने पूर्वाचार्यों के पद्यों का उल्लेख करते रहे हैं जिनका खोजना कभी-कभी कठिन हो जाता है। इस दृष्टि से यह ग्रंथ शोधकों के लिए अत्यधिक उपयोगी बन जाता है। इसके सम्पादन में डॉ. दरबारीलाल कोटिया और पं. परमानन्द शास्त्री ने विशेष सहयोग दिया है। इसका प्रकाशन बीरसेवा मन्दिर से सन् 1950 में हुआ। इस ग्रंथ की प्रस्तावना 168 पृष्ठ की है, जिसमें मुस्तार सा. ने सम्बद्ध ग्रन्थों और भाषाओं के समय और उनके योगदान पर गम्भीर चिंतन प्रस्तुत किया है।

### जैनग्रन्थ प्रवृत्ति संग्रह

इसका दो भागों में बीर सेवा मन्दिर से प्रकाशन हुआ है। प्रथम भाग का सम्पादन पं. परमानन्दजी के सहयोग से श्री जुगलकिशोर मुस्तार ने सन् 1954

में किया। इसमें संस्कृत-प्राकृत भाषाओं के 171 ग्रंथों की प्रकृतियों का संकलन किया गया है, जो ऐतिहासिक दृष्टि से बड़ी महत्वपूर्ण है। इन प्रकृतियों में संवत्, वर्ष, मेष, कुम्भारम्भ, स्वाश, सप्तम आदि का संकेत मिलता है। इसे भाग में कुछ परिशिष्ट भी दिये गये हैं जिनमें प्रकृतियुक्त भौगोलिक नामों, नगरों, नहरों, नक्षत्रों, स्थानों, राजाओं, राजनम्बियों, विद्वानों, आचार्यों, कट्टारकों तथा व्यक्तियों के नाम की सूची की प्रकाशिकता के द्वारा गया है। पं. परमानन्दजी द्वारा लिखित 113 पृष्ठों की प्रस्तावना विशेष महत्वपूर्ण है।

जैनग्रन्थ-प्रकृति-संग्रह के दूसरे भाग के सम्पादक हैं पं. परमानन्द झाकरी जी जैनसोच क्षेत्र में इतिहास और साहित्य के सर्वमान्य विद्वान् हैं। आपने बीरसेवा मन्दिर के अनेकान्त पत्र का लगभग प्रारम्भ है ही सम्पादन का भार उठाना और सत्ताधिक शोध निबन्धों को स्वयं मिलकर प्रकाशित किया। विद्वज्जगत् की परमानन्द जी की सूक्ष्मेक्षिका से जलीभांति परचित है। उन्होंने संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश तथा हिन्दी के अनेक भाषाओं का काल-निर्धारण किया एवं उनके कृतित्व में व्यक्तित्व पर असाधारण रूप से शोध-सोजकर प्रथमतः प्रकाश करा। उनका एक नवीनग्रन्थ ग्रन्थ जैनधर्म का प्राचीन इतिहास अपने बृहदाकार में देहली से प्रकाशित हुआ है, जो उनकी विद्वत्ता का परिचामक है। यह उनका अंतिम ग्रन्थ है।

इस द्वितीय भाग में विशेष रूप से अपभ्रंश ग्रंथों की 122 प्रकृतियों की गयी हैं, जो साहित्य और इतिहास के साथ ही सामाजिक और धार्मिक रीति रिवाज पर भी अग्रेष्ठा प्रकाश डालती हैं। इन प्रकृतियों को हस्तलिखित ग्रंथों पर से उद्धृत किया गया है व अधिकांश अप्रकाशित ग्रंथों की ही सम्मिलित किया गया है। इसमें कुछ उपयोगी परिशिष्ट भी दिये गये हैं जिनमें भौगोलिक नाम, नगर, भाग, संवत्, गण, नक्षत्र, राजा आदि को प्रकाशिकता से रखा है। लगभग 150 पृष्ठ की सम्पादन की प्रस्तावना शोध की दृष्टि से और भी अधिक महत्वपूर्ण है। इसका प्रकाशन बीरसेवा मन्दिर, देहली से सन् 1963 में हुआ। एक अन्य प्रकृति संग्रह श्री के० नृजबली लक्ष्मी के सम्पादन में जैन सिद्धान्त ज्ञान द्वारा से वि. सं. 1909 में प्रकाशित हुआ था। इसमें शास्त्री जी ने 9 ग्रन्थकारों की प्रकृतियों की हैं और साथ ही हिन्दी में उनका संक्षिप्त सारांश भी दिया है।

#### 6. सेवा क्षेत्र

इसके सम्पादक श्री मोहनलाल बाँडिया और श्रीचन्द्र श्रीरक्षिया हैं और इसके प्रकाशन-कार्य का पुनरारम्भ श्री श्री बाँडिया ने उठाया है, जो कलकत्ता से सन् 1966 में प्रकाशित हुआ। ये दोनों विद्वान् जैनदर्शन और साहित्य के संशोधक रहे हैं। सम्पादकों से सम्पूर्ण जैन ज्ञान को सारसंग्रह वसन्तवर्षीकरण पद्धति का अनुसरण कर 100 ग्रंथों में विभक्त किया और आवश्यकता के अनुसार उसे वन-वन

परिवर्तित भी किया। मूल विषयों में से अनेक विषयों के उपविषयों की भी सूची इसमें सम्मिलित है। इसके सम्पादन में तीन बातों का आशय लिया गया है—(1) पाठों का मिलान, (2) विषय के उपविषयों का वर्गीकरण तथा, (3) विषय-समुच्चय। मूल पाठ को स्पष्ट करने के लिए सम्पादकों ने टीकाकारों का भी आशय लिया है। इस संकलन का काम आसम ग्रंथों तक ही सीमित रखा गया है। फिर भी सम्पादन, वर्गीकरण तथा अनुवाद के कार्य में नियुक्ति, भूलि, वृत्ति, आदि टीकाओं का तथा सिद्धान्त ग्रंथों का भी यथास्थान उपयोग हुआ है। दिगम्बर ग्रंथों का इसमें उल्लेख नहीं किया जा सका। सम्पादक ने दिगम्बर लेश्या कोश को प्रयत्न रूप से प्रकाशित करने का सुझाव दिया है। कोश-निर्माण में 43 ग्रंथों का उपयोग किया गया है।

## 7. क्रिया कोश

इसके भी सम्पादक श्री मोहनलाल बाठिया और श्री श्रीचन्द चोरडिया हैं और प्रकाशन किया है जैनदर्शन समिति कलकत्ता ने सन् 1996 में। श्री बाठिया जैनदर्शन के सूक्ष्म विद्वान् हैं। उन्होंने जैन विषय-कोश की एक लम्बी परिकल्पना बनाई थी और उसी के अन्तर्गत यह द्वितीय कोश क्रिया-कोश के नाम से प्रसिद्ध हुआ। इस कोश का भी संकलन दशमलब वर्गीकरण के आधार पर किया गया है और उनके उपविषयों की एक लम्बी सूची है। क्रिया के साथ ही कर्म विषयक सूच-नामों को भी इसमें अंकित किया गया है। लेश्या-कोश के समान ही इस कोश के सम्पादन में भी पूर्वोक्त तीन बातों का आशय लिया गया है इसमें लगभग 45 ग्रंथों का उपयोग किया गया है, जो प्रायः श्वेताम्बर आगम ग्रंथ हैं। कुछ दिगम्बर आगमों का भी उपयोग हो सका है।

सम्पादक ने उक्त दोनों कोशों के अतिरिक्त पुद्गल-कोश, दिगम्बर लेश्या कोश और परिभाषा कोश का भी संकलन किया था परन्तु अभी तक इनका प्रकाशन नहीं हो सका है। इस प्रकार के कोश जैनदर्शन को समुचित रूप से समझने के लिए निःसंदेह उपयोगी होते हैं।

## 8. जैन जैन डिक्शनरी

Gaina Gem Dictionary का सम्पादन जैनदर्शन के मान्य विद्वान् जे० एल० जैनी ने सन् 1910 में किया था, जो द्वारा से प्रकाशित हुआ। श्री जैनी ने Heart of Jainism जैसे अनेक ग्रंथों को स्वतन्त्र रूप से तैयार किया और तत्त्वार्थ सूत्र जैसे मान्य ग्रंथों का अंग्रेजी अनुवाद प्रस्तुत किया। जैनधर्म को अंग्रेजी के माध्यम से प्रस्तुत करने में सी० आर० जैन और जे० एल० जैनी का नाम अविस्मरणीय रहेगा।



जी जीनी का कोश जैन-पारिभाषिक शब्दों को समझने के लिए एक प्रस्तावित नमूना कहा जा सकता है। बुद्धिमान ने उन्होंने स्वयं लिखा है—“यह मुझे अनुभव हुआ कि एक ही जैन शब्द के विभिन्न अनुवादों में विभिन्न अर्थों की पर्याप्त प्रशंसा हो सकती है। इससे एकत्रियता समाप्त हो जाती है और गन्धों के जीनेतर पाठकों के मन में भ्रम का कारण बन जाता है। इसलिए सबसे प्रथम उपाय सोचा गया कि अत्यन्त महत्वपूर्ण जैन पारिभाषिक शब्दों की साथ रक्षा जाये और जैनदर्शन के आलोक में सही अर्थ प्रस्तुति का प्रयत्न किया जाये। निश्चित ही इस तरह के कार्य को अंतिम कहना उचित न होगा। यह अंतिम प्रयास है कि जैन पारिभाषिक शब्दों की बर्तमान-अनुसार नियोजित किया जाये और उनका अनुवाद जंगली में दिया जाये।”

इस कोश का आधार पं. गोपालदास शर्मा द्वारा रचित जैन सिद्धान्त प्रवेशिका जैसा लघु कोश प्रतीत होता है। एक अन्य कोश श्री बी. जैन और श्री बी. जैन द्वारा जैन ने ‘बृहज्जैन-शब्दार्थ’ नाम से सन् 1924 और 1934 में दो भागों में बाइबेल के प्रकाशित किया था। इसी प्रकार का आनन्द सागरसूरि द्वारा लिखित ‘अल्प-परिचित-संज्ञान्तिक शब्दकोश’ भाग 1, सूरत से सन् 1954 में प्रकाशित हुआ था जिसमें जैन सैद्धांतिक शब्दों को संक्षेप में समझाया गया है।

## 9. जेनेत्र-विश्वकोश

इसके रचयिता कुल्लक जेनेत्र वर्गी हैं, जिन्होंने लगभग 20 वर्ष के सतत अध्ययन के फलस्वरूप इसे तैयार किया है। इसमें उन्होंने जैन तत्त्वज्ञान, आचार-विधि, कर्मसिद्धान्त, भूगोल, ऐतिहासिक तथा पौराणिक व्यक्ति, राजे तथा राजवंश, भाषण, साहित्य व आदर्शकार, धार्मिक तथा दार्शनिक सम्प्रदाय आदि से सम्बद्ध लगभग 600 शब्दों का 2100 विषयों का सांगोपांग विवेचन किया है। सम्पूर्ण सामग्री संक्षेप, स्पष्ट तथा अपभ्रंश में लिखित प्राचीन जैन साहित्य के 100 से अधिक महत्वपूर्ण एवं प्रायोगिक गन्धों से मूल शब्दों, उद्धरणों तथा हिन्दी अनुवाद के साथ संकलित की गयी है। इसमें अनेक महत्वपूर्ण सारणियाँ और रेखाचित्र भी जोड़े गये हैं, जिससे विषय अधिक स्पष्ट होता है। हर विषय की मूल शब्द के अन्तर्गत ऐतिहासिक दृष्टि से प्रस्तुत किया गया है। साथ ही यह ध्यान रखा गया है कि शब्द और विषय की प्रकृति के अनुसार उसके अर्थ, लक्षण, भेद-प्रभेद, विषय-विस्तार, शंका-समाधान व समन्वय आदि में जो-जो जितना-जितना अपेक्षित हो वह सब दिया जाय। प्रस्तुत कोश को भारतीय ज्ञानपीठ से चार भागों में 8 और 10 प्वाइंट में प्रकाशित हुआ है। मुख्य की दृष्टि से भी इसमें अन्य कोशों की अपेक्षा वैशिष्ट्य है। टाइप की निष्ठा से विषय

की निजता की पहिचाना जा सकता है। मूल उद्धरणों की वे वेने से इस ग्रन्थ की उपयोगिता और अधिक बढ़ गयी है। वस्तुतः यह सही धर्म में सन्दर्भ ग्रन्थ बन गया है। इसमें अधिकांशतः दिवम्बर ग्रन्थों का उपयोग किया गया है। इसके बारे में इस प्रकार है—

भाग 1	'घ' से 'घी' बर्णों तक	पृष्ठ 504	प्रकाशन कास	सन् 1970
भाग 2	'क' से 'न' बर्णों तक	634	" "	1971
भाग 3	'प' से 'ब' बर्णों तक	638	" "	1972
भाग 4	'स' से 'ह' बर्णों तक	544	" "	1973

इतने छोटे टाइप में मुद्रित 2320 पृष्ठ का यह महाकोश निस्संदेह बर्णों की सतत साधना का प्रतीक है। उनका जन्म 1921 में पानीपत में हुआ। आपके पिता जयभगवान एडवोकेट जाने-माने विचारक और विद्वान् थे। आपकी जिजीविषा ने ही सन् 1938 में आपको क्षयरोग से बचाया तथा इसी कारण एक ही फेंकड़े से पिछले वर्ष तक अपनी साधना में लगे रहे। एम० इ० एच० जैती उच्च उपाधि प्राप्त करने के बावजूद प्रकृति पथ में उनका मन नहीं रम सका और फलतः 1957 में घर से वन्यास ले लिया और 1963 में झुलक दीक्षा ग्रहण की। प्रकृति से अन्वेषणी, मृदु और निस्पृही बर्णीजी के कुछ ग्रन्थ महत्वपूर्ण ग्रंथ भी प्रकाशित हुए हैं जिनमें सातिपथ-प्रदर्शक, नये दर्पण, जैन-सिद्धान्त शिक्षण, कर्म-सिद्धान्त, अद्या-बिन्दु, द्रव्य-विज्ञान, कुम्भकुन्द-दर्शन भावि नाम उल्लेखनीय हैं।

### 10. लक्षणवाचसी

प्रस्तुत ग्रंथ के सम्पादक पं० बालचन्द्र जी सिद्धान्त शास्त्री हैं, जिन्होंने अनेक कठिनाइयों के बावजूद इस ग्रन्थ का सम्पादन किया। उनका जन्म सं० 1962 में सोरह (भांसी) में हुआ और शिक्षा का बहुतर भाग स्नातकोत्तर विद्यालय बाराणसी में पूरा हुआ। सन् 1940 से लगातार साहित्यिक कार्य में जुटे हुए हैं, डॉ० हीरालाल जी के साथ उन्होंने षट्सङ्गायम (षवला) के छह से सोलह भाग तक का सम्पादन और अनुवाद किया। इसके अतिरिक्त जीवराज जैनग्रंथमाला से आत्मा-मुक्तासन, पुण्याश्रम कथाकोश, तिलोत्पल्लवसि और पञ्चमण्डपविश्वसि का ग्रंथ हिन्दी अनुवाद के साथ प्रकाशित हुए। लक्षणावली के अतिरिक्त वीर सेवा मन्दिर से व्यासशतक भी विस्तृत प्रस्तावना के साथ प्रकाशित हुआ है। आप मौन साधक और कर्मठ अध्येता हैं।

लक्षणावली एक जैन पारिभाषिक शब्दकोश है। इसमें लगभग 400 दिवम्बर और श्वेताम्बर ग्रन्थों से ऐसे शब्दों का संकलन किया गया है, जिसकी कुछ

यें कुछ परिभाषा उपलब्ध होती है। सभी सम्प्रदायों में प्रायः ऐसे परिभाषिक ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं। उनका ठीक-ठीक अभिप्राय समझने के लिए उक्त-उक्त ग्रंथों का आशय सेना पड़ता है। जीमवर्ज्जन के संघर्ष में इस प्रकार के पारिवर्तनिक सम्बन्धों की आवश्यकता थी जो एक ही स्थान पर विकास-क्रम की दृष्टि के शारीरिक परिभाषाओं को प्रस्तुत कर सके। इस कमी की पूर्ति जलसावरी के अक्षीपांति हो गई। इसमें परिभाषाओं के साथ ही संक्षिप्त हिन्दी अनुवाद भी कुछ विषय मोटे टाइप में दिया गया है। अनुवादित ग्रंथ भाव का कम ही साथ में संक्षिप्त किया गया है। अनेक वर्षों के परिश्रम के बाद इस ग्रन्थ का मुद्रण हो पाया है। लगभग 100 पृष्ठों की छास्त्री जी द्वारा लिखित प्रस्तावना ने इसे और भी अधिक सार्थक बना दिया। श्री जुललकिशोर मुस्तार और बाबू झोटेलास की स्मृतिपूर्वक इस का प्रकाशन हुआ है। इसके दो भाग क्रमशः 1972 और 1975 ई० में प्रकाशित हुए हैं जिनमें लगभग 750 पृष्ठ मुद्रित हैं। द्वितीय भाग का भी मुद्रण हो चुका है।

#### 11. ए डिक्शनरी ऑफ प्रापर नेम्स

A Dictionary of Prakrit Proper names का संकलन और सम्पादन डॉ. मोहनलाल मेहता और डॉ. के. भार. चन्द्र ने संयुक्त रूप से किया है और एल. जी. हन्टीद्यूट महमदाबाद ने इसे सन् 1972 में दो भागों में प्रकाशित किया है। डॉ. मेहता और डॉ. चन्द्र प्राकृत और गैल लेन के लिए अक्षर्य नहीं। दोनों विद्वानों के अनेक मोक्षग्रंथ और निबन्ध प्रकाशित हो चुके हैं। डॉ. मेहता के द्वारा लिखित ग्रंथों में प्रमुख हैं—Jaina Psychology, Jaina Culture, Jaina Philosophy गैल भाषा, गैल साहित्य का इहद् इतिहास, गैल वर्ग दर्शन आदि। डॉ. चन्द्र ने विमलसूरि के पञ्चमखरिब का अंग्रेजी में सम्पादन प्रस्तुत किया है जो प्रकाशित हो चुका है। इन दोनों विद्वानों ने उपर्युक्त कोष की रचना डॉ. मलाल बेस्तर के 'A' Dictionary of Pali-Proper names के भागों के सम्पर्क में यह कोष अक्षरी भाषाकारी प्रस्तुत करता है।

#### 12. Jaina Bibliography : (Universal Encyclopaedia of Jaina References)

सन् 25 वर्ष पहले बाबू झोटेलासजी ने एक Jaina Bibliography प्रकाशित की थी जो अक्षर्य उपलब्ध नहीं है। और देवा मन्जिर दिल्ली की और से डॉ. ए. एन. उपाध्ये के सम्पादन में एक और Jaina Bibliography एक जाली निबन्ध के साथ प्रकाशित हो चुकी है। इसे भी बाबू झोटेलास जी ने संकलित किया

था। इसमें 1062 तक के शोध कार्यों को सम्मिलित किया गया है। लगभग 2000 पृष्ठों के इस ग्रन्थ की शब्द सूची बनाने का दुष्कर कार्य सामाजिक सेवा की दृष्टि से डॉ. अय्यप्प भास्कर, प्रोफेसर एवं निदेशक जैन अनुशीलन केन्द्र, जयपुर विश्वविद्यालय ने हाथ में लिया था जो 250 पृष्ठ में पूरा भी हो गया था। परन्तु संस्था के आन्तरिक विवाद ने डॉ. जैन के किये हुए कार्य को मटियामेट कर दिया और आज वह बिना शब्द सूची के ही विक्रयार्थ उपलब्ध हुआ है। डॉ. जैन की अमूल्य सेवा की यह दुर्गति संस्थान की वर्तमान स्थिति को स्पष्ट रूप से सामने रखने के लिए पर्याप्त है।

प्रस्तुत Bibliography में देश विदेश में प्रकाशित ग्रन्थों और पत्रिकाओं से ऐसे सन्दर्भों को विषयानुसार एकत्रित किया गया है जिनमें जैनधर्म और संस्कृति से सम्बद्ध किसी भी प्रकार की सामग्री प्रकाशित हुई है जो निम्नलिखित शीर्षकों के अन्तर्गत संकलित की गई है। Encyclopaedias, Dictionaries, Bibliographies, gazetteers, Census Reports and guides, Historical and archaeological accounts, Archaeology (including Museum), Archaeological Survey, History, Geography, Biography Religion, Philosophy and Logic, Sociology, Ethnology, Educational statistics, Languages, Literature, general works. इन समस्त शीर्षकों की आठ विभागों में विभाजित किया गया है। इस बृहदाकार ग्रन्थ में देशी-विदेशी विद्वानों द्वारा लिखित लगभग 3000 पुस्तकों और निबन्धों आदि का उपयोग किया गया है फिर भी कुछ आवश्यक सामग्री संकलित होने से रह गयी है। इसके बावजूद यह ग्रन्थ निर्विवाद रूप से प्राचीन भारतीय संस्कृति, विशेषतः जैन संस्कृति के संशोधन के लिए अत्यन्त उपयोगी सन्दर्भ ग्रन्थ कहा जा सकता है।

## 12. ग्रन्थ कोश

उपर्युक्त कोशों के अतिरिक्त कुछ और भी छोटे छोटे कोश जैन विद्वानों ने तैयार किये हैं। उनमें निम्नलिखित उल्लेखनीय हैं— श्री बलभी अगनसाल का 'जैन कक्को' महुमदाबाद से सन् 1812 में प्रकाशित हुआ था, जिसमें प्राकृत शब्दों का गुजराती में अनुवाद दिया गया था। इसी तरह एच० आर० कापड़िया का English-Prakrit Dictionary के नाम से एक कोश सूरत से सन् 1941 में प्रकाशित हुआ था। यहाँ हम डॉ. भागचन्द्र जैन भास्कर द्वारा संकलित और सम्पादित 'विद्वद्भिन्नोधिनी' का भी उल्लेख कर सकते हैं, जिसमें उन्होंने संस्कृत पालि, प्राकृत हिन्दी और गुजराती साहित्य में उपलब्ध ग्रेहलिकाओं का संग्रह किया है। इसका प्रकाशन अमोल जैन ज्ञानालय, पूर्णिया की ओर से सन् 1968 में हुआ था। इसमें संस्कृत, प्राकृत साहित्य में उपलब्ध कुछ और भी ग्रेहलिकाओं

का संग्रह कर भाषाकार को कुछ और भी बढ़ कर दिया जाता है। क्योंकि वह ग्रंथ अधिक उपयोगी हो जाता।

इनके अतिरिक्त डॉ. मोहनलाल मेहता और के. आर. चन्दा के सम्पादन में अमरावती मासिक पत्रिका, बाराणसी के जनवरी 1976 के अंक से जैनानाम पदानुक्रम कोश का प्रकाशन प्रारम्भ हुआ था जो काफी यश तक हो चुका है। इसी तरह युवाचार्य महाप्रज्ञ श्री मुनि नयमल जी के निर्देशन में जैन विश्व भारती लाहौर से आगम शब्द कोश का प्रथम भाग भी प्रकाशित हुआ है। यह बहुत सारी सूचनाओं से आपूर है। श्री श्री चन्द चोरड़िया का 'वर्धमान कोश' भी उल्लेखनीय है जिसमें उन्होंने वर्धमान महावीर के जीवन से सम्बद्ध उद्धरण एकत्रित किये हैं। तुलसीप्रज्ञा में भी डॉ. नयमल ठाडिया ने जैन पारिभाषिक शब्द कोश का प्रकाशन प्रारम्भ किया है।

इस प्रकार आधुनिक युग में अनेक जैन विद्वानों ने विविध प्रकार के कोश ग्रन्थों को तैयार किया, जो अभ्येताओं के लिए अनेक प्रकार से उपयोगी सिद्ध हो सकते हैं। यहां हमने कतिपय कोशग्रंथों का ही उल्लेख किया है। इनके अतिरिक्त कुछ और भी छोटे-मोटे अनेक कोश ग्रन्थों की रचना जैन विद्वानों ने की होगी पर उनकी जानकारी हमें नहीं हो सकी। यहां विशेष रूप से ऐसे कोश ग्रन्थों का उल्लेख किया गया है जिनका सम्बन्ध प्राकृत और जैन साहित्य से रहा है। संस्कृत, हिन्दी, गुजराती, अंग्रेजी आदि भाषाओं के जैन विद्वानों द्वारा लिखित कोश इस सीमा से बाहर रहे हैं। जैनग्रंथ सूचियों को भी हमने जानबूझकर छोड़ दिया है क्योंकि आधुनिक दृष्टि से वे कोशों की परिधि में नहीं आतीं। हाँ, यदि हम कोश का संकीर्ण अर्थ न लेकर उसका प्रयोग विस्तृत अर्थ में करें तो निस्संदेह कोशकार एवं कोशग्रन्थों की एक लम्बी सूची तैयार हो सकती है।

## परिवर्त 3

### जैन दार्शनिक चेतना

#### 1. स्वाहाद और अनेकान्तवाद

स्वाहाद और अनेकान्तवाद निर्दोष कथन और चिन्तन का एक प्रगल्भ मार्ग है। यह अपने दुराग्रह से मुक्ति और हमारे के विचारों की सादर स्वीकृति है। सूत्रकृतान्त जैसे प्राचीन ग्रंथ-साहित्य में इसका विवेचन मिलना इस बात का द्योतक है कि स्वाहाद का चिन्तन जैनदर्शन में लगभग महावीरकालीन है। बौद्धधर्म का पालि-साहित्य भी इस बात का समर्थन करता है।

सूत्रकृतान्त ने भिक्षु के लिए विभज्जवादमयी भाषा का प्रयोग निदिष्ट है। विभज्जवाद का तात्पर्य है, सम्यक् धर्मों को विभक्त करने के बाद उसे व्यक्त करना। भाषा-सन्निधि के सन्दर्भ में भिक्षु के लिए उपदिष्ट यह निर्देशन अत्यन्त महत्वपूर्ण है—

संकेज वाऽसंकितावा विवखू, विभज्जवायं च विद्यापरेज्जा ।

भासाधुयं भम्मसमुद्धितेहि, विद्यापरेज्जा समवा सुपन्ने ॥

.....विभज्जवाद—पृथगर्थनिरूपणवाद व्यापृत्सीयात् यदिवा विभज्ज-

वादः—स्वाहादस्तं सर्वत्रास्फलितं लोकव्यवहाराविसंवाधितवासर्वव्यापिनं स्वाधुव्यसिद्धं वदेत्, अथवा सम्यगर्थान् विभज्ज्य पृथक्कृत्वा तद्वाद वदेत्, तस्यवा—मित्यवादं श्रव्यार्थतया पर्यायार्थतया स्वमित्यवाद वदेत्, तथा स्वदृश्य क्षेत्रकालाचार्यः सर्वेऽपि पदार्थाः सन्ति, परद्रव्यादिभिस्तु न सन्ति, तथा चोक्तम्—“सर्वेव सर्वे को वेत्तेत्स्व-स्वादिचतुष्टयात् ? असदेव विपर्ययस्यैव व्यवतिष्ठते ।”

अथवा न कुछ भी अपने आप की विभज्जवादी मानने रहे हैं, अनेकान्तवादी नहीं। वहाँ महावीर के विभज्जवाद और कुछ के विभज्जवाद में कुछ अंतर है। जब सभी अर्थों अथवा वृत्ति कोशों को अर्थवत्त्व से सत्य स्वीकार करता है अर्थात् कुछ का विभज्जवाद अन्तिम स्पष्टीकरण किये बिना उसे सही नहीं मानता। अनेकान्तवाद है और सूत्रा सीमित।

पाणि-साहित्य में भी निष्पठनस्तपस के स्वाहादी-विचारों का संकेत मिलता है। बुद्ध के प्रशनों का पार्श्वनाथ के अनुयायी सम्भव द्वारा उत्तर दिये जाने पर बुद्ध ने उसमें स्वात्मविरोध का सूचक दिया। इसी प्रकार चित्तवृत्ति द्वारा प्रस्तुत उत्तर में भी "सचे पुरिमं सच्चं, पण्डितं ते मिच्छा, सचे पण्डितं सच्चं, पुरिमं ते मिच्छा" के रूप में परस्पर विरोध बतलाया है। बुद्धबोध ने महावीर की इस स्वाहादी विचारधारा को उच्छेदवाद और मायकतवाद का संनिबन्ध कहा है। इन सब उद्धरणों से यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि भगवान् बुद्ध के काल में तीव्रकर पार्श्वनाथ और महावीर के सिद्धान्तों में स्वाहाद अपने प्राथमिक रूप में विकसित था। ब्रह्म-कृताङ्ग का अन्य उद्धरण भी हमारे मत का पोषक बन जाते हैं।

### नयबाध

नय और निक्षेप इसी स्याद्वाद के अंग-प्रत्यंग हैं। नय प्रमाण द्वारा वास्तव्य का एक देश ग्रहण करता है। प्रमाण चट्टे की पूर्ण रूप से जानता है जबकि नय उसे मात्र रूपवान् घट मानता है। बौद्ध-साहित्य ने वस्तु-विशेष को जानने के 10 मार्ग बताये गये हैं—प्रनुस्सवेन, परंपरात्, इतिकिरिय, पिटकसंपदाय, भण्डकप-ताय, समसो न मुक्, तत्किहेतु, नयहेतु, आकारपरिवितक्केन और दिट्ठिनिगमानक-न्तिया। इसमें आठवां मार्ग नयहेतु है जो किसी एक निर्याम विशेष की ओर संकेत करता है। शीलाकाचार्य ने नय के उद्देश्य व लक्षण की किसी अन्य व्याख्या का उद्धरण देकर प्रस्तुत किया है। उन्होंने लिखा है कि वस्तु को उसे ग्रहण और स्थान करना चाहिए। यही नय है—

एणाम्मि गिण्हियब्बे, अग्निठिहयब्बंमि मेव अत्थंमि ।

अजयिब्बमेव इति जो, उवएसो सो नसो नाम ॥

सूत्रकृताङ्ग के मूलरूप में नय-निक्षेप के भेदों का बर्णन नहीं मिलता। संभव है, जब इसकी रचना की गई हो, इन भेदों का जन्म न हुआ हो भवना सिर्फ मूल को संकेतित करने की प्रवृत्ति रही हो। शीलाकाचार्य ने प्रथम एक-दो स्थानों पर प्रसंग लाकर नय और निक्षेपों के भेदों का प्रत्यक्ष विवेचन प्रस्तुत किया है। उन्होंने नय के प्रायः सर्वमान्य सात भेद बताये हैं—वैगम, संप्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समविषय व एवंभूत। इनमें प्रथम चार नय अर्थनय हैं और तीन नय शब्द नय हैं।

इतिकार ने इन सप्त नयों को एक सूत्र में संक्षिप्त करते हुए इनके संक्षिप्त अर्थों को भी व्यक्त किया है। वैगमनम सामान्य लोके निक्षेप एव होने से संप्रह और व्यवहार में वैगम हो जाता है इत्यर्थः संप्रह आदि सप्त नयः । समविषय और एवंभूत नय का अर्थनय में प्रवेश हो जाने से वैगम, संप्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र और

शब्द ये शेष नय हैं। नैगमनय भी व्यवहार में अन्तरभूत हो जाता है अतः चार ही नय हैं। व्यवहार भी सामान्य और विशेष रूप है इसलिए सामान्य और विशेषात्मक संग्रह और ऋजुसूत्र में इसका अन्तर्भाव हो जाता है। अतः संग्रह, ऋजुसूत्र और शब्द ये तीन नय हैं। ये तीन नय भी द्रव्यास्तिक और पर्यायास्तिक में अन्तर्भूत हो जाते हैं इसलिए द्रव्यास्तिक और पर्यायास्तिक ये दो नय हैं। इन्हीं को द्रव्याधिक और पर्यायाधिक अथवा मिश्रण और व्यवहारनय भी कहा जाता है। ये सभी नय ज्ञान और क्रिया में गमित हो जाते हैं। अतः ज्ञान और क्रिया नामक दो नय हैं। उनमें ज्ञाननय ज्ञान को प्रधानता देता है और क्रियानय क्रिया को मुख्य मानता है। वस्तुतः पृथक्-पृथक् रूप से सभी नय मिथ्या हैं और ज्ञान तथा क्रिया ये दोनों परस्पर की अपेक्षा से मोक्ष के अंग हैं, इसलिए इस दर्शन में दोनों ही प्रधान हैं। ज्ञान और क्रिया ये दोनों भिन्न-भिन्न विषय के साधक हैं, परन्तु परमार्थतः समुचित रूप में पंगु और अंग के समान अभिप्रेत फल (मोक्ष) देने में सक्षम हैं। इसलिए कहा है—

सर्वे सिधि एवाय, बहुबिह्वत्तव्यं एवामेता ।

तत्त्ववैश्वस्यं विसृज्य, जं चरणगुणद्विभो साहू ॥

वस्तु अनन्त धर्मवान् है अतएव कयनादिति भी अनन्त होनी चाहिए। इसलिए लिखा गया है—

जावइया वयणपहा, तावइया जेव होंति नयबाया ।

अर्थात् जितने वचन पक्ष हैं उतने ही नय प्रकार होते हैं फिर भी आचार्यों ने इन नयों को अधिक से अधिक उक्त रूप से सात भागों में और कम से कम दो भागों में विभाजित किया है। इन सात नयों के संक्षिप्त स्वरूप इस प्रकार हैं—

(1) नैगमनय—सामान्यात्मक और विशेषात्मक वस्तु का एक प्रकार से ज्ञान नहीं होना, नैगमनय है। सर्वासिद्धि में संकल्प मान को ग्रहण करने वाला नैगमनय बताया है। इसका दूसरा नाम नैकमयः अथवा नैकमगमः दिया गया है। इसका अर्थ है कि यह नय किसी एक विषय पर सीमित नहीं रहता, बौद्ध, और प्रधान रूप से धर्म और धर्मों दोनों का विषय-कर्ता है। समस्त पदार्थों में रहने वाली सत्ता को महासामान्य और द्रव्यत्व, जीवत्व आदि में रहने वाली सत्ताको अपास्तसत्ता-सामान्य कहा जाता है। यह नय परमाणु आदि विशेष पदार्थों के गुणों का भी परिच्छेदक रहता है। अनुयोगद्वारा में इस नय को निलयन्, प्रत्यक्ष और प्रवेश इन तीन दृष्टिकोणों के माध्यम से समझाया है। सर्व-वर्षी अथवा कुल-कुली में सर्वथा भेद नामना-नैगमाभास कहा जाता है। इस दृष्टि से नैयायिक-वैशेषिक और सांख्य-दर्शन नैगमाभासी हैं।



(3) **संश्लेषण**—वस्तुओं के सामान्य आकार का सम्यक् ग्रहण संग्रहण है। अत्यन्त, अनुपम व स्थिर स्वभाव वाली संज्ञावाच्य वस्तु की यह नय स्वीकार करता है। संज्ञा से व्यतिरिक्त वस्तु संश्लेषण के समान व्यतिरिक्त है। सामान्य विशेषणवाच्य वस्तु के सामान्य अर्थान्वय को ही ग्रहण करना इस नय की सीमा है। अतएव विशेषण रहित सामान्य मिथ्यादृष्टि है और यही संग्रहणार्थ है। पुष्पादित, ज्ञानादित, मन्दादित आदि अद्वैतवाद संग्रहणार्थ के अन्तर्गत हैं।

(3) **अवधारण**—यह नय लोक प्रसिद्ध व्यवहार का अनुकामी होता है लेकिन वस्तु के उत्पाद-व्यव-प्रोत्थानक स्वभाव से अवस्थित होने के कारण यह नय भी मिथ्या-दृष्टि है। वस्तु के विशेषण का सर्वथा-भिराकरण करना अवधारणार्थ है। सैनातिक, योगाचार, विज्ञानादित और प्राकृतिक दर्शन अवधारणार्थ के अन्तर्गत आते हैं।

(4) **अनुसूत्रण**—वस्तु की वर्तमान पर्याय से इस नय का सम्बन्ध है। उसका प्रतीक और अनागत पर्याय से कोई सम्बन्ध नहीं। सामान्य विशेषणवाच्य वस्तु के मात्र विशेषण का ही समाधारण होने के कारण यह दृष्टि सम्यक् नहीं है अतएव अनुसूत्रणार्थ है।

(5) **सम्बन्ध**—शब्द द्वारा ही लिख, बचक साधन, उपग्रह व काष्ठ के भेद से वस्तु के भिन्न-भिन्न अर्थों को ग्रहण करना सम्बन्ध है। उदाहरणार्थ पुष्प, तारका व लक्ष्म-में समाप्त अर्थ होने पर भी लिखने के अर्थ, अक्षर, कर्षा अनु में सम्बन्ध है। 'एहि मनो रचेन यस्यसि' में साधना-भेद है। तिष्ठति, प्रसिद्धि, रमते, उपरमति में उपग्रह-भेद है। अतः सम्बन्ध से अर्थ-भेद-अनन्त-सम्बन्धक है। अन्यथा व्याकरण आकारहीन हो जायेंगे।

(6) **समन्वित्व**—विषय अपरि से अज्ञित शब्दों में अनेक विषय अथवा प्रवृत्तियों का अंतर्गत होना-समन्वित्व है। जैसे इन्द्र, शक्र, पुरन्दर, अथवा बट, कुट, कुम्भ में समान-स्मि होने पर भी प्रवृत्ति निश्चित की अपेक्षा से अर्थ में भिन्नता है। सम्बन्ध में सम्पन्न, निम्नस्त्री प्रवृत्ति, शब्दों में अर्थ-भेद नहीं कर पशु समन्वित्व नय पर्यायार्थक शब्दों में भी अर्थ-भेद स्वीकार करता है।

(7) **एवंभूतत्व**—शब्द की प्रवृत्ति अथवा अर्थ के ही उसे उठी रूप में स्वीकार करना एवंभूतत्व है। जैसे सुखी जब अनादि के आह्वान में प्रवृत्त हो तभी बट को बट कहना चाहिए, निम्नोपर स्थिति में नहीं। इस प्रकार अर्थ-विषय निम्नोपर के ही अर्थ-शब्द की प्रवृत्ति स्वीकार करता है जबकि समन्वित्व नय प्रिया ही अर्थ है अतएव अर्थ की प्रवृत्ति अर्थ-शब्दों की भी स्वीकार करता है। प्रवृत्ति-शब्द के स्थान पर अन्य शब्द की प्रवृत्ति एवंभूतत्वार्थ है।

ये नय उत्तरोत्तर सूक्ष्म विषय को ग्रहण करने वाले हैं। नैगम-नय सत्-प्रसव दोनों का शाहक है किन्तु संग्रहण मात्र सत् को ही ग्रहण करता है। व्यवहार-नय की सीमा त्रिकालवर्ती पदार्थ को ग्रहण करना है। किन्तु शब्द-नय वर्तमान पदार्थ को ही जान पाता है। शब्द-नय पर्यायभेद होने पर भी अमिश्र अर्थ को स्वीकार करता है। एवंभूतनय क्रियाभेद से अर्थ को ग्रहण कर सबसे सूक्ष्म विषय को स्वीकार करने वाला नय है।

### निक्षेपवाद

निक्षेप का अर्थ रत्नमा अथवा नियोजित करना है। शब्द के अर्थ वस्तु, बोधव्य, कतकु, प्रसंग आदि के कारण भिन्न-भिन्न हो जाते हैं। ये कथन या तो भेदप्रधान होते हैं या फिर अभेदप्रधान। यद्यपि मौलिक अस्तित्व द्रव्य का है परन्तु उसका व्यवहारिक अर्थ के सम्भव नहीं अतः व्यवहार के निमित्त पदार्थों का निक्षेप आचार्यों ने चार अर्थों में प्रयुक्त किया है—नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव। वस्तु अपने विवक्षित अर्थ को इन्हीं के माध्यम से व्यक्त करता है। यही निक्षेप है। परिज्ञा शब्द का भी निक्षेप अर्थ में प्रयोग हुआ है। परिज्ञा दो प्रकार की है—द्रव्य-परिज्ञा और भाव-परिज्ञा। भाव-परिज्ञा के भी दो भेद हैं—ज्ञा-परिज्ञा और प्रत्याख्यान-परिज्ञा। द्रव्य-परिज्ञा तीन प्रकार की है—सचित्त, अचित्त और मिश्र। षोडशीक अध्ययन में निक्षेप के आठ भेद बताये बताये गये हैं—नाम, स्थापना, द्रव्य, क्षेत्र, काल, गणना, संस्थान और भाव। वहीं गणना और संस्थान को छोड़कर छह भेद भी बताये गये हैं। अन्व स्थान पर निक्षेप के पाँच भेद गिनाये गये हैं—नाम, स्थापना, द्रव्य, क्षेत्र और भाव। प्रथम अध्ययन में शीलांक ने निक्षेप के तीन भेद किये हैं—शोध निष्पन्न, नामनिष्पन्न और सूत्रालापक निष्पन्न। नामनिष्पन्न के बारह प्रकार मिलते हैं—नाम, स्थापना, द्रव्य, क्षेत्र, काल, कुर्तृत्व, संगार, कुल, गण, संकर, गण्डी और भाव। इसके उदाहरण आदि भी यहां दिये गये हैं—

नामठवणा वविए सेते कसे कुत्तित्वसंगारे।

कुलगण संकर गंडी बोद्धव्यो भाव समए य ॥

निक्षेप का मुख्य प्रयोजन सप्रस्तुत का निराकरण कर प्रस्तुत का बोध कराना, संशय को दूर करना और तत्त्वार्थ का अवधारण करना है—

अवगयणिवारणह पयदस्स, पक्खणाणिमित्तं च।

संसयविणासणट्ठं, तच्चत्त्ववधारणट्ठं च ॥

### स्थापना

स्थापना भाषा की वह निर्दोष प्रणाली है जिसके माध्यम से अज्ञान, भ्रमों के बिचारों का समादर करता है। अनेकान्त यद्यपि स्थूलतः स्थापना का वर्णनवाची शब्द कहा जा सकता है फिर भी दोनों में भेद है। स्थापना भाषा-बोध से अज्ञान

है और अनेकान्तवाद चिंतन को निर्दोष कोषित करता है। दूसरे सन्दर्भों में यह कह सकते हैं कि अनेकान्तवाद पूर्वक स्याद्वाद होता है क्योंकि निरूप्य चिंतन के बिना योग्योक्त भावा का प्रयोग सम्भव रीति से नहीं हो सकता। वैशेषिक के अनुसार वस्तु शैवेक कथमित्क है। यह न सत् है, और न असत्, न नित्य है, न अनित्य किन्तु किसी अपेक्षा से सत् है, असत् है, नित्य है और अनित्य भी है। सत्, सर्वथा सत्, असत्, नित्य, अनित्य इत्यादि एकान्तवादों का निरसन करके वस्तु का स्वरूप कथमित्, सत्, असत्, नित्य, अनित्य निर्धारित करना अनेकान्त है। पारस्परिक विचार-संघर्ष को दूर कर शान्ति को विरस्थायी बनाने का यह एक अमोघ अस्त्र है। इस स्थिति में यह परापवादक कैसे हो सकता है—

नेत्रे निरीक्ष्य क्षितकण्टक, कीटसर्पम् ।

सम्यक् यथा ज्ञजति, तत्परि हृत्य सर्पम् ॥

कुक्षाम कुक्षुति कुमार्ग, दृष्टि दीवान्,

सम्यक् विचारयत, कोइय परापवादः ॥

स्याद्वाद में 'स्यात्' शब्द कथचित् अर्थ का जोतक है। यह शब्द संज्ञक, सभावना, कदाचित् अथवा अनिश्चित अर्थ का प्रतीक नहीं, प्रत्युत अपेक्षाकृत दृष्टि से सुनिश्चित अर्थ की अभिव्यक्ति करने वाला है। इसमें स्व-पर द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव से वस्तु के सम्पर्क में विचार किया जाता है। वस्तु के नित्या-नित्यात्मक भेद-भेदात्मक, एकानकारत्मक आदि तत्वों को स्याद्वाद एक सुनिश्चित दृष्टिकोण की पृष्ठभूमि में उपस्थापित करता है।

वस्तु की तीन अवस्थाएँ रहती हैं। सर्वप्रथम उसकी उत्पत्ति होती है, उसके बाद भिन्न-भिन्न पर्यायों में परिणामन रूप विकास दिखाई देता है जिसे व्यय कहते हैं इस परिणामन अथवा व्यय की अवस्था में कुछ तत्व ऐसे भी रहते हैं जिनमें परिवर्तन नहीं होता। इन अपरिवर्तनशील तत्वों को ध्रौव्य कहा जाता है। इस सिद्धान्त को सुस्पष्ट करने के लिए श्रीलाकाचार्य ने एक परम्परागत प्रसिद्ध उदाहरण दिया है—

घटमौलिमुवर्णाधी, नाशोत्पादस्थितिज्वयम् ।

लोकप्रशोदमाध्यस्थ्य, जनो याति सहेतुकम् ॥

### सप्तमङ्गी

शब्द में विवेकात्मक और निवेकात्मक प्रवृत्ति हुमा करती है। पदार्थों में ये दोनों प्रकार के तत्व अनन्यरूप से विद्यमान हैं। उनका कथन प्रकारः सप्तमङ्गी द्वारा करने का प्रयत्न किया गया है। एक वस्तु में अनेकान्तत्व प्रत्यक्ष और अनुमान से अविवक्षित विधि और निवेक की कल्पना को सम्भवपूर्वी कहा जाता है। अनेकान्तत्व की सप्तमङ्गी इस प्रकार से विविष्ट है।

1. विधिकल्पना (स्यादस्ति) ।
2. प्रतिषेधकल्पना (स्यान्नास्ति) ।
3. क्रमशः विधि प्रतिषेध-कल्पना (स्यादस्तिनास्ति) ।
4. युगपद् विधि प्रतिषेध-कल्पना (स्यादवक्तव्यम्) ।
5. विधिकल्पना और युगपद् विधि प्रतिषेधकल्पना (स्यादस्ति-नस्त्यम्) ।
6. प्रतिषेध-कल्पना और युगपद् विधि प्रतिषेध-कल्पना (स्यान्नास्ति-नस्त्यम्) ।
7. क्रमशः और युगपद् विधि प्रतिषेध-कल्पना (स्यादस्ति-नास्ति-नस्त्यम्) ।

इन सात भङ्गों के प्रतिरिक्त आठवा भङ्ग होना सम्भव नहीं। इन भङ्गों में मूलतः तीन भङ्ग हैं। तीन वस्तुओं का समिश्रण वैज्ञानिक आधार पर सात वस्तुओं से अधिक वस्तुओं की उत्पत्ति नहीं कर सकता। इसलिए सात भङ्गों से अधिक भङ्ग हो नहीं सकते। सात भङ्गों के क्रम-विधान में आचार्यों के बीच मतभेद दिखाई देता है।

सर्वप्रथम आचार्य कुन्दकुन्द ने सात भङ्गों का नामोल्लेख मात्र किया है। उनमें से प्रवचनसार (गाथा 2.23) में स्यादवक्तव्य को तृतीय भङ्ग और स्यादस्ति नास्ति को चतुर्थ भङ्ग माना है किन्तु पञ्चास्तिकाय (गाथा 14) में स्यादस्तिनास्ति को तृतीय और अवक्तव्य को चतुर्थ भङ्ग माना है। इसी तरह अकलंकी ने अपने तत्त्वार्थशास्त्रिक में दो स्थलों पर सप्तभङ्गों का कथन किया है। उनमें से एक स्थल (पृ. 353) पर उन्होंने प्रवचनसार का क्रम अपनाया है और दूसरे स्थल (पृ. 39) पर पञ्चास्तिकाय का। सभाष्य तत्त्वार्थसिद्धि (अ. 5/51 सू.) और विशेषज्ञ-श्रवक भाष्य (भा. 2232) में प्रथम क्रम अपनाया गया है। किन्तु आप्तीमीमांसा (कारिका 14), तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक (पृ. 128), प्रमेयकमलमातङ्ग (पृ. 682), प्रमासुनखल-त्वालोकालकार (परि. 4, सू. 17-18), स्याद्वादमजरी (पृ. 189), सप्तमनीतरविस्ती (पृ. 2) और नयोपदेश (पृ. 12) में दूसरा क्रम अपनाया गया है। इससे लगता है कि दार्शनिक क्षेत्र में स्यादस्ति-नास्ति को तृतीय और स्यादवक्तव्य को चतुर्थ भङ्ग मानकर सप्तभङ्गों का उल्लेख किया है। वस्तुतः स्यादस्ति-नास्ति को तृतीय भङ्ग मानना कहीं अधिक उचित है। शायद यह शीलांक को भी स्वीकार रहा होगा। उनके द्वारा उल्लिखित भङ्गों से यह बात अधिक स्पष्ट हो जाती है।

(1) क्रिया स्थानों के वर्णन के प्रसंग में चार विभङ्गों का उल्लेख है—

1. सञ्चितो वेदनामनुभवन्ति विदन्ति च,
2. सिद्धास्तु विदन्ति नानुभवन्ति,
3. असञ्चितोऽनुभवन्ति न पुनर्विदन्ति,
4. अजीवास्तु न विदन्ति नानुभवन्ति ।

(2) निम्न के परस्परपरिच्छिन्न अन्वयों के अर्थों में वस्तुनिष्ठ चार अर्थ हैं—

1. 'अन्वय' सर्वत्र 'न' निश्चित ।
2. 'अन्वय' अन्वय 'निश्चित' ।
3. 'अन्वय' अन्वय 'निश्चित' ।
4. 'अन्वय' अन्वय 'निश्चित' ।

बीज-साहित्य में भी ये चारों अर्थ दिखाई देते हैं। संज्ञा वैलिटिउस और गोतम बुद्ध की वस्तुकोटियों प्रसिद्ध ही हैं। मकखलिंगीशाल का त्रैलोक्य-सिद्धांत का भी इस सम्बन्ध में उल्लेख किया जा सकता है। वस्तुकोटिकसिद्धांत की अपेक्षा त्रिकोटिक सिद्धांत प्राचीनतर होता चाहिए। मज्झिमनिकाय में त्रिकोटिकसिद्धांत के बहुत-यायी दीर्घतम परिचय के कथन में यह त्रिकोटिक प्रश्न विशेष उल्लेखनीय है—

1. सर्वं मे खमति (स्यावस्ति) ।
2. सर्वं मे न खमति (स्यानास्ति)
3. एकच्च मे खमति, एकच्च मे न खमति (स्यावस्ति-नास्ति) ।

इस उल्लेख से यह स्पष्ट हो जाता है कि 'स्यावस्ति-नास्ति' नामक अर्थ की गणना तृतीय अर्थ के रूप में होनी चाहिए ।

## 2. ध्यान का मनोविज्ञान विमर्श

मानवीय विज्ञानों में मनोविज्ञान आज एक अत्यन्त लोकप्रिय विषय हो गया है। व्यक्ति की प्रत्यक्ष क्रिया का सम्बन्ध उसके मन से जोड़ा जाता है। यह तथ्य-संगत है ही। जीव की मानसिक अवस्था का ही चित्रण निरसवेह उसकी दैनिक क्रियाओं में होता है। भाव, उद्वेग, सवेग, स्मृति, कल्पना, विस्मृति, अनुभव, आश्चर्य, प्रत्यक्षीकरण आदि असंगी से वह सम्बद्ध रहता है। यही उसका क्षेत्र है। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि मनोविज्ञान प्राणी की क्रियाओं अथवा उसके व्यवहारों का अध्ययन प्रस्तुत करता है।

जैन दर्शन में वसित ध्यान का क्षेत्र भी मनोविज्ञान के 'उक्त क्षेत्र' से पुष्प नहीं ।

प्राचीन काल में मनोविज्ञान दर्शन के साथ जुड़ा हुआ था। परन्तु प्राच्युनिक मनोविज्ञान ने दर्शन के क्षेत्र से हटकर अपना स्वतंत्र अस्तित्व बना लिया है। दर्शन के क्षेत्र में संसार और मोक्ष की बात आती है। परन्तु प्राच्युनिक मनोविज्ञान साधारणतः इससे दूर है। यद्यपि यहाँ संवेग आदि भावों का सुन्दर विश्लेषण मिलता है परन्तु कर्म जैसे सिद्धांतों से उसका सीधा सम्बन्ध नहीं। तुलनात्मक दृष्टि से देखा जाये तो स्थूलतः प्राच्युनिक मनोविज्ञान और जैन दर्शन के अध्ययन के सम्बन्धित मनोविज्ञान समान रूप से व्यक्ति के मन अथवा भावसिक क्रियाओं पर केन्द्रित है।

ध्यान का सकारण ज्ञान (साहित्य में “एकाग्र चिन्ता निरोधो” कहा गया है)<sup>१</sup> यहाँ चिन्ता का तात्पर्य है अन्तःकरण व्यापार—चिन्ता अन्तःकरण की वृत्ति।<sup>२</sup> बसन्त, भोजन, श्रम, अध्ययन आदि विविध क्रियाओं में अटकने वाली चिन्तावृत्ति का एक क्रिया में रोक देना निरोध है। अग्र का तात्पर्य प्रधान के अतिरिक्त “सङ्ग-तीति अग्रम आत्मा” कहा गया है। इस व्युत्पत्ति से ध्यान का तात्पर्य है प्रधान आत्मा को लक्ष्य बनाकर चिन्ता का निरोध करना। इसमें बाह्य चिन्ताओं के निवृत्ति होती है और स्वकीय वृत्ति में प्रवृत्ति होती है।<sup>३</sup>

ध्यान की परिभाषा में ध्यान के अतिरिक्त ध्याता और ध्येय (वासन्वन्-विषय) भी समाविष्ट है क्योंकि किसी आलम्बन पर जब ध्याता अन्तःकरण की व्यापारिक क्रियाओं को केन्द्रित करता है तब हम उसे ध्यान कहते हैं। प्राधुनिक मनो-विज्ञान में भी ध्यान की परिभाषा यही दी गई है।<sup>४</sup>

जैन धर्म में ध्यान के चार प्रकार किये गये हैं—मार्त ध्यान, रौद्र ध्यान, बर्म ध्यान, और शुक्ल ध्यान।<sup>५</sup> “विष, शत्रु, शास्त्र आदि दुःखद अप्रिय वस्तुओं से मिल जाने पर ये भुक्त से कंसे दूर हो” इस प्रकार की सबल चिन्ता करना मार्त ध्यान है। इसमें क्रन्दन, दीनता, अश्रु बहाना और विलाप करना जैसे लक्षण मिलते हैं। बाधक तत्वों के आने पर स्वभावतया व्यक्ति का मन और उसकी क्रियायें उन तत्वों को दूर करने में जुट जाती है। दूर करने की चेष्टाओं में जब शक्ति क्षीण हो जाती है तब वह रोने चिल्लाने लगता है। इस प्रवृत्ति के अन्तर्गत अरुचिकर संयोग को वियुक्त करना, रुचिकर संयोग को पृथक् होने देना, सम्प्रयुक्त होने पर उसके विप्रयोग की स्मृति से समन्वागत होना और प्रीति जनक काम भोगों के सम्प्रयोग से सम्प्रयुक्त होने पर उनके अविप्रयोग की स्मृति से समन्वागत होना, ये चार प्रकार के मनोभाव दिखाई देते हैं।<sup>६</sup> इनके होने पर व्यक्ति का मन सबेब वृत्ति

१. उत्तम सहनस्यैकाग्रचिन्तानिरोधो ध्यानमास्तुर्मुहूर्त्तत्—तत्त्वाथं सूत्र १. २६.
२. तत्त्वाथं वार्तिक १. २७. ४.
३. वही—१. २७. २९
४. चिन्तावृत्तियों को सभी पदार्थों से हटाकर किसी एक विशेष पदार्थ प्रत्यक्ष विषय पर केन्द्रित कर लेना, ध्यान है—मनोविज्ञान, पं. जगद्गुरु पांडेय पृष्ठ २७७
५. तत्त्वाथं सूत्र १. २८.
६. वही १. ३०.

और कुछी कमा रहता है। और तो क्या, हीन काकादि, बाबूना में मायावी बलों में भी विषय सुखों की आकांक्षा कर विद्यान बाध होता है। ये चारों मार्ग ध्यान कुण्डली में और अनेक सेवा मार्गों के होते हैं। ये अज्ञान युक्त हीन भुवनाधिकार, पाप प्रतीतिविशेष, कथा संकल्पों से बाधित, विषय-दुष्का से अज्ञान, कदाचित् परिवर्तनीय कमावी, अकारि बर्षक प्रमावी अकुण्डल कर्म बर्ती होते हैं।<sup>1</sup>

रौद्र ध्यान हिंसा, असत्य, बोरी और अनादिक अस्तुत्यों के संकल्प के बाध से उत्पन्न होता है। इसमें व्यक्ति हिंसादि पापों से अहर्निश प्रवृत्ति, कलह रहता है। उनसे दूर होने की चेष्टा नहीं करता, उन पापी को बर्ष माफता रहता है और अकल पदम भी पाप का पश्चात्ताप नहीं करता। ये मनोवृत्तियाँ अदि-कुण्डली, जीव-जीव कापोत सेवा मार्गों की होती हैं। इस कारण जीव नरकवादी होता है। रौद्र ध्यान देशप्रती के भी बताया गया है परन्तु यहाँ कि वह सम्मन्वय-दृष्टि होता है अतएव उसका रौद्र ध्यान नरकवि यतिपों का कारण नहीं होता। वह विविध है कि वहाँ हिंसा, असत्य, बोरी आदि जैसी संश्लेषनवी दुष्प्रवृत्तिवा होती है वहाँ व्यक्ति के मन में धार्मिक प्रवृत्ति का होना सम्भव नहीं होता। वह मनोवैज्ञानिक तथ्य है।

वर्म ध्यान (धार्मिक विषय पर चिंतन) चार प्रकार का है- आत्मविषय, अपावविषय, विपाक विषय और संस्थान विषय।<sup>2</sup> जिनके के बन्नों के दुखों का चिंतन करना और तदनुसार पदार्थों का निश्चय करना आत्मविषय है। राक्ष-द्वेषादि से उत्पन्न होने वाले दोषों की पर्यालोचना तथा, संसार के बन्धक तत्त्वों पर विचार करना अपावविषय ध्यान है। ज्ञानावरण आदि अष्टकर्मों के द्रव्य, क्षेत्र, काल भव और भाव निमित्तक फलानुभवन का विचार विपाक विषय है। और लोक के स्वभाव संस्थान आदि के स्वरूप पर विचार करना वर्मध्यान कहलाता है। इन सभीसे भेदों में जिन-सिद्धान्तों पर चिंतन, मनन और अनुकरण करने की प्रवृत्ति रहना उनका मुख्य कार्य प्रतीत होता है। उदात्त अवाधि इस वर्मों से जोड़-प्रोत होने के कारण यह वर्मध्यान कहलाता है। बोधे, पांचवे और छठे गुण-स्वतन्त्र वर्ती जीव इसके स्वामी होते हैं। यह ध्यान सम्मन्वयन पूर्वक होता है। आत्मरुचि निश्चय दधि, उपवेश रुचि और सूत्र रुचि ये वर्म ध्यान के चार सहाय हैं। वाचना, प्रतिप्रज्ञा, परिवर्तना और वर्म कथा, ये चार उसके साधारण हैं। अनीत्य, अकारण, एकत्व और संसार, ये चार वर्म ध्यान की अनुप्रेक्षाएँ हैं। वहाँ तक जीव जितेन्द्र के

1. अत्यवर्धार्थिक 9. 33.

2. आत्मविषयविपाकसंस्थानविषयवर्मध्यानसूत्र, 9. 39

उपदेशों पर चलकर बहुत कुछ निर्मोही हो जाता है और उसकी मानसिक प्रवृत्तियाँ सांसारिक आवश्यकताओं से दूर हो जाती हैं।<sup>1</sup>

शुक्ल ध्यान में साधक आत्मवृत्त में चित्त को स्थिर करता है। शुक्ल ध्यान के चार भेद कथ्ये गये हैं—पुष्पकटक विवरक, सविचारी (ब्रह्म के अन्तर्मन से ब्रह्म पर विचार करना), एकत्व त्रिवेक सविचारी (ब्रह्म की किसी एक प्रपञ्च से ब्रह्म रूप से चिन्तन करना), सूक्ष्म क्रिया अनिवृत्ति (जिज्ञासा आदि सूक्ष्म क्रियाओं से निवृत्ति न होने के पूर्व उत्पन्न होने वाला ध्यान), व्युत्पन्न क्रिया निवृत्ति-भयवा समुच्छिन्न क्रिया अप्रतिपत्ति (स्वास्मिन्मन आदि समस्त क्रियाओं के काँट हट जाने से एकदम हुई निवृत्ति-अवस्था)।<sup>2</sup> त्रिवेक, व्युत्पन्न, भयवा, और स्वस्मिन्मे, ये शुक्ल ध्यान के चार लक्षण हैं। शक्ति, मुक्ति, आनन्द और कर्तव्य ये चार उसके फलफल हैं। अपायानुप्रेक्षा, समुत्पन्नप्रेक्षा, अनन्त वृत्तितानुप्रेक्षा और क्षीरानुप्रेक्षा ये चार उसकी अनुप्रेक्षाएँ हैं। शुक्ल ध्यान का प्रथम ध्यान आरम्भ गुरुस्थान से ग्यारहवें गुरु-स्थान तक, दूसरा ध्यान तेरहवें गुरुस्थान में, तीसरा ध्यान तेरहवें गुरु स्थान के अन्तिम भाग में और चौथा ध्यान चौदहवें गुरुस्थान में होता है। प्रथम दो ध्यान साल बन होने के कारण श्रुतज्ञानी के होते हैं तथा शेष दो ध्यान निरात्मक होने के कारण केवलज्ञानी के होते हैं।<sup>3</sup>

ध्यान के उपर्युक्त चार भेदों में व्यक्ति के विकास की अवस्थाएँ प्रदर्शित की गई हैं। ध्यान का स्वरूप जैनोत्तर दशमों में भी वर्णित है, परन्तु मानव के विकास-त्मक विधान की समरचनाएँ उनमें दिखाई नहीं देती। जैनधर्म के ध्यान की यह सबसे बड़ी विशेषता है।

जैन दर्शन की दृष्टि से आत्मा का स्वरूप यद्यपि मूलतः विषुद्ध माना गया है, परन्तु विविध कर्मों के सतत से वह अविषुद्ध होता जाता है। ससार की सर्वाधिक अशुद्ध भावना का प्रतीक प्रथम भ्रातृ ध्यान है और उससे कुछ कम द्वितीय रौद्र ध्यान है। ये दोनों भ्रातृ और रौद्र ध्यान अप्रशस्त माने गये हैं। शेष अन्तिम दो ध्यान प्रशस्त माने जाते हैं और वे मुक्ति के कारण हैं।

अप्रशस्त और प्रशस्त ध्यानों के बीच की एक ऐसी संक्रमण अवस्था है जहाँ साधक की मानसिक चेतना पापमयी वासना से कुछ सीमा तक दूर हो जाती है और वह मूलभूत धर्म की ओर अपना पग बढ़ाने का प्रयत्न करता है वह अवस्था में जैन दार्शनिक ने मनोवैज्ञानिक ढंग से पूर्णबोधी अज्ञ प्रवृत्तियों में सत् प्रवृत्तियों

1. तत्त्वार्थ वार्तिक, १. ३६.

2. तत्त्वार्थसूत्र, १. ३६.

3. वही, १. ३७.३८.



को वास्तव करने का अनौपचारिक व्यवहार है। सर्वप्रथम अपने मनोवैज्ञानिक ज्ञान में इस व्यक्ति विशेष की प्रति, उस व्यक्ति के, उसके व्यवहार के प्रति अपने विचार करता है और ज्ञान के ज्ञान के ज्ञान के अनुकूल बनाने का प्रयत्न करता है। उक्त ज्ञानवादी इस व्यक्ति के ज्ञान के उपयोग किया जाता है इस व्यवस्था में व्यक्ति के सिद्धांतों का सर्वप्रथम और परिपालक बन जाता है। यही उसकी सामाजिक व्यवस्था प्रकट हो जाती है। ध्यान यह कि चलता होता है इसलिए उससे विचार करने के लिए पूर्व विषयक कथा साहित्य का प्रयोग किया जाता है। धर्मध्यान को सुस्थिर रखने के लिए उसकी वस्तु निम्न वस्तुओं (प्रीति, आकार, गति, स्थिति, रूप, नवीनता अनुचितन) पर मनोवैज्ञानिक ढंग से विचार किया जाता है।

इस प्रकार जैन धर्म में वर्णित ध्यान के स्वल्प का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण करने से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि ध्यान व्यक्ति की प्रमुख मानसिक प्रवृत्ति का निम्न मानसिक व्यवस्था की ओर कथित विकल्प है।

### 3. जैन भूगोल

समग्र भारतीय वास्तव्य की ओर दुष्टिपात करने से यह निष्कर्ष निकालना धर्मनिरपेक्ष नहीं होगा कि उसका प्रारम्भिक रूप धृति परम्परा के सम्बन्ध में पीढ़ी दर पीढ़ी जुड़ता हुआ उस समय संकलित होकर सामने आया जबकि उसके आधार पर काफी साहित्य निर्मित हो चुका था। यह तथ्य वैदिक, जैन और बौद्ध तीनों संस्कृतियों के प्राचीन पन्नों के उलटने से उद्घाटित होता है। ऐसी स्थिति में प्राचीन युगों में प्रचलित मानसिकता परिस्थिति और सुविधा के अनुसार परिवर्तन और परिवर्तन होता ही रहा है। वेद, ब्राह्मण और जैन धर्म तथा निषिद्ध साहित्य का विकास इस तथ्य का निरर्पण है।

इसी प्रकार यह तथ्य भी हमसे छिपा नहीं है कि तीनों संस्कृतियों ने अपने साहित्य में तत्कालीन प्रचलित लोक कथाओं और लोक भाषाओं का अपनी-अपने ढंग से उपयोग किया है। यही कारण है कि लोक कथा साहित्य की सामाजिक कथायें कुछ हेर-फेर के साथ तीनों संस्कृतियों के साहित्य में प्रकट हुई हैं।

इस कथा धर्म के मूल ज्ञान को खोजना सरल नहीं है। किन्तु धर्म की किसी कथा से लेकर धर्मशास्त्र किया है इसे निष्कर्ष के रूप में नहीं किया जा सकता। इसीलिए यह मानकर प्रथम प्रथम उचित होगा कि इस प्रकार के कथा धर्म लोक कथाओं के ग्रंथ रहे, जिनका उपयोग सभी धर्मशास्त्रों ने अपने धर्मशास्त्रों के प्रतिपादन की वृष्टि में किया है।

यही एक सामाजिक मान्यता का प्रश्न है, यह विषय भी कम विवादास्पद नहीं। तीनों संस्कृतियों के सामाजिक सिद्धांतों का ज्ञान एक ही रहा होगा जिसे लया है, कुछ परिवर्तन के साथ ज्ञान के ज्ञान के ज्ञान के विकसित कर दिया। इस

संश्रम में जब हम भारतीय भौगोलिक ज्ञान के ऊपर दृष्टिपात करते हैं—तब हम उसके विकासक्रमिक स्वरूप को साठ प्रमुख युगों में विभाजित कर सकते हैं—

1. सिंधु सभ्यता काल (प्रादिकाल से लेकर 1500 ई. पू. तक)
2. वैदिक काल (2000 ई. पू. तक)
3. संहिता काल (1500 ई. पू. तक)
4. उपनिषद् काल (1500 ई. पू. से 600 ई. पू. तक)
5. रामायण-महाभारत काल (1600 से ई. पू. से 600 ई. पू. तक)
6. जैन-बौद्ध काल (600 ई. पू. से 200 ई. तक)
7. नया पौराणिक काल (200 से 800 ईसवी तक)
8. मध्यकाल (800 से लगभग 16 वी सताब्दि तक)

भारतीय भौगोलिक ज्ञान का यह काल विभाजन एक सामान्य दृष्टि से किया गया है। इन कालों ने मूल भौगोलिक परम्परा का विकास सुनिश्चित रूप से हुआ है।

भूगोल (Geography) यूनानी भाषा के दो पदों Ge तथा grapho से मिलकर बना है। ge का अर्थ पृथ्वी और grapho का अर्थ वर्णन करना है। इस प्रकार geograpoy की परिधि में पृथ्वी का वर्णन किया जाता है।

भूगोल जिसे हम साधारणतः पौराणिकता के साथ जोड़ते चले आये हैं, आज हमारे सामने एक प्रगतिशील विज्ञान के रूप में खड़ा हो गया है। उसका उद्देश्य और अध्ययन काफी विस्तृत होता चला जा रहा है। उद्देश्य के रूप में उसने मानव की उन्नति और कल्याण के क्षेत्र में अपना महत्वपूर्ण योगदान दिया है इसलिए आज यह अन्तरवैज्ञानिक (Interdisciplinary) विषय बन गया है।

जैसे-जैसे भूगोल के अध्ययन का विकास होता गया विद्वानों ने उसे परिभाषाओं से बांधने का प्रयत्न किया है। ऐसे विद्वानों में एकरमेन, स्क्रूकरमेन, यीट्स रिट्टर, हेटनर, प्रावि विद्वान प्रमुख हैं जिनकी परिभाषाओं के आधार पर भूगोल की निम्नलिखित परिभाषा प्रस्तुत की जाती है—'भूगोल वह विज्ञान है जो पृथ्वी का अध्ययन तथा वर्णन मानवीय सत्ता या मानवीय निवास के रूप में, 1. क्षेत्रों या स्थानों की विशेषताओं 2. क्षेत्रीय विविधताओं तथा 3. स्थानीय संबंधों की पृष्ठ-भूमि में करता है। इस प्रकार भूगोल पृथ्वी पर वितरणों का विज्ञान है (Science of distribution on Earth) है।

—mohkhause, F. D.

—A Dictionary of geography, London,

—भौगोलिक विचार धारामें एवं विविधताओं की कक्षा।

इस परिभाषा के आधार पर, यह कल्पना असम्भव है, क्योंकि जीव-वैविध्य-संख्या में पृथ्वीतल का अध्ययन प्रमुख है। इस कल्पना में चार तत्त्व सम्मिलित हैं—

1. पृथ्वीतल पर समस्त सब जगहों और महासागरों के तल।
2. पृथ्वीतल से थोड़ी गहराई तक का सीमा प्रभावकारी परत।
3. वायुमंडल, विशेषतः वायु मंडल का निचला परत, जिसमें जलवायु की विभिन्नतायें होती हैं।
4. पृथ्वी के सौर सम्बन्ध।

पृथ्वी को केन्द्र में रखकर जर्मनी, फ्रांस, अमेरिका, सोवियत संघ आदि देशों में काफी शोध हुये हैं और हो रहे हैं। वहाँ के विद्वानों की जीवोलिक विचार धाराओं को हम एक दूसरे की परिपूरकता के संदर्भ में समझ सकते हैं। उनके अध्ययन में दो पक्ष उभरकर सामने आते हैं—

1. वातावरण और परिस्थिति विज्ञान
2. प्रादेशिक विभिन्नतायें और मानवीय प्रगति तथा कल्याण में अक्षयभावनायें और असंतुलन।

इस संदर्भ में जब हम प्राचीन भूगोल और अर्वाचीन भूगोल की समीक्षा करते हैं तो हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि प्राचीन भूगोल कविप्रम कोकालवाणी पर आधारित रहा है और आधुनिक भूगोल वैज्ञानिक नष्टों पर प्रशस्त बित है। जहाँ मानवीय साधनों की क्षमता और योग्यता पर अधिक बल दिया जाता है। प्राचीन भूगोल आर्थिक प्रगति से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं रखता जबकि आधुनिक भूगोल का तो यह केन्द्रीय तत्व ही है। इसलिए आधुनिक भूगोल को व्यावहारिक भूगोल applied Geography कहा जाने लगा है। इसमें मुख्य रूप से—1. समूह व्यवहार—Group Behaviour तथा व्यावहारिक क्षेत्र में मानसिक समन्वयन जैसे तत्वों पर विशेष विचार किया जाता है।

प्रारंभ से ही भूगोल का उद्देश्य और उपयोग व्यक्ति और समाज का स्थित साधन रहा है चाहे वह आध्यात्मिक रहा हो या लौकिक। आधुनिक व्यावहारिक भूगोल में आध्यात्मिक दृष्टि का कोई विशेष सम्बन्ध नहीं है। इसलिए व्यावहारिक भूगोल की परिभाषा साधारण तौर पर इस प्रकार की जाती है—“समाज की समस्याओं की प्रतिक्रिया के लिए जीवोलिक वातावरण के समस्त साँचाधर्मों का प्रत्येक पूर्ण उपयोग करने के लिए जीवोलिक आधार-विचार मान्यताओं एवं तकनीकों का व्यावहारिक उपयोग ही व्यावहारिक भूगोल है।”

इस परिभाषा से यह स्पष्ट है कि व्यावहारिक भूगोल का उपयोग समाज के हित के लिए किया जाता है और इसीलिए इसके “संदर्भ” की परिधि में समाज,

स्वतन्त्रता संरक्षण का अध्ययन करता है इसे हम निम्नलिखित वर्गीकरण के माध्यम से समझ सकते हैं—

1. भौतिक अध्ययन—भू-आकृति, जलवायु, समुद्री विज्ञान आदि इसके अन्तर्गत आता है।
2. आर्थिक अध्ययन—इसमें कृषि, औद्योगिक, व्यापार, यातायात, पर्यटन आता है।
3. सामाजिक सांस्कृतिक अध्ययन—इसमें जनसंख्या, अधिवास (बसती, नगरीय, राजनीतिक, आर्थिक, सैनिक आदि का अध्ययन होता है।
4. अन्य साधन—जीव, (वनस्पति), चिकित्सा मान चित्रकला आदि का अध्ययन होता है।

जैन भूगोल यद्यपि पौराणिकता को लिए हुए है फिर भी उसका यदि हम वर्गीकरण करें तो हम व्यावहारिक भूगोल के उपर्युक्त अध्ययन प्रकरणाँ से सम्बद्ध सामग्री को आसानी से खोज सकते हैं। इस दृष्टि से यह एक स्वतंत्र शोध-प्रबंध का विषय है।

जैसा हमने पहले कहा है जैन-भूगोल प्रश्न चिह्नों से दब गया है। प्राधुनिक भूगोल से वह निश्चित ही समग्र रूप से मेल नहीं खाता, इसका तात्पर्य यह नहीं कि जैन भूगोल का समूचा विषय अध्ययन और उपयोगिता के बाहर है। इस परिस्थिति में हमारा अध्ययन वस्तुपरकता की माँग करता है। प्राधुनिक अन्धा को वैज्ञानिक अन्वेषणों के साथ यदि हम पूरी तरह से न जोड़ें और तब तक रुक जायें जब तक उन्हें वैज्ञानिक स्वीकार न कर ले तो हम उन्मुक्त मन से दोनों पहलुओं को और उनके 'आयातों' और 'परिधि' के भीतर रख सकते हैं।

जम्बूद्वीप तीनों सस्कृतियों में स्वीकार किया गया है अतः ही उसकी सीमा के विषय में विवाद रहा हो। जैन सस्कृति में तो इसका वर्णन इतने अधिक विस्तार से मिलता है जितना जैनतर साहित्य में नहीं मिलता। पर्वत, गुफा, नदी, झील, अरण्य, देश, नगर आदि का वर्णन पाठक को हैरान कर देता है। इसका अध्ययन-वर्णन ठीक-ठीक और समवाय में मिलता है। इन दोनों वर्णनों के आधार पर जम्बूद्वीप, अग्नि, सूर्य प्रज्ज्वालि और चन्द्र प्रज्ज्वालि की रचना हुई है। इन सबकी वर्णनों को ही जम्बूद्वीप की रचना कह सकते हैं। आचार्य यतिवृद्ध की विवेकपूर्ण प्रणालि भी इसी समय के आसपास की रचना होनी चाहिए। श्री पं. फूलचन्द सिन्हाल आर्यो इस रचना को विक्रम-संवत् ४७३ के आस-पास की रचना समझते हैं जबकि श्री पं. कुमलकिशोर मुखरार इसे इसकी सन्त के आसपास रचने का प्रयत्न करते हैं।

जैन भूगोल जैन संस्कृति में समस्त तथा अर्थात् मध्य लोक का सामान्यरूप जिसे सात क्षेत्रों में विभक्त किया गया है। इसके सारे संदर्भों को रखने की यहाँ आवश्यकता नहीं है पर इतना अवश्य है कि पर्वत, नदी, नगर आदि की जो स्थितियाँ करणानुयोग में वर्णित हैं उन्हें प्राधुनिक भूगोल के परिप्रेक्ष्य में समझने का प्रयत्न किया जाये उदाहरण के तौर पर ज बुद्धीय को यूरोपिका खंड से यदि पहिचाना जाय तो शायद उसकी अवस्थिति किसी सीमा तक स्वीकार की जा सकती है। इसी तरह सुमेर को पामेर की पर्वत श्रृंखलों के सामे रखा जा सकता है। हिमवान को हिमालय, निषध को हिन्दुकुश, नील को बलाई नाम, शिलरी को सायान से बिताया जा सकता है। रम्य को मध्य एशिया या दक्षिणी-पश्चिमी सीबेरिया, हेरथ्यवत को उत्तरी सीबेरिया, उत्तर कुक को रूस तथा साइबेरिया से तुलना की जाये तो संभव है हम इन स्थलों की पहिचान कर सकते हैं। इसी प्रकार और स्थलों की भी तुलना करना उपयोगी होगा।

इस प्रकार जैन भूगोल को प्राधुनिक भूगोल के व्यावहारिक पक्ष के साथ रखकर हम यह निष्कर्ष निकालना चाहते हैं कि जैन भूगोल का सम्बन्ध-वश कोरा ब्रह्मण नहीं है उनके पारिभाषिक शब्दों को प्राधुनिक संदर्भों के साथ यदि मिलकर समझने की कोशिश की जाय तो संभव है कि हम काफी सीमा तक जैन भूगोल-सिद्धि परम्परा को प्राप्तिज्ञात् कर सकेंगे।

जैन भूगोल के साथ सर्वज्ञता की नहीं जोड़ा जाना चाहिए। सर्वज्ञता का सम्बन्ध आत्मा और परमात्मा के साथ अधिक उचित प्रतीत होता है। इसका तात्पर्य यहाँ नहीं कि सर्वज्ञ को त्रिलोक से कोई लेना-देना नहीं रहा। जैन धर्मो-चार्यों ने परलोक का वर्णन करने समय त्रिलोक का विस्तृत वर्णन किया है। इतना ही नहीं, लोकाकाश के प्रतिरिक्त अलोकाकाश का भी विवेचन प्रस्तुत किया है जो प्रायः के वैज्ञानिक जगत में सही-सा उतार रहा है। सूर्य, चन्द्र, ग्रह, नक्षत्र आदि का जो भी प्रालेखन जैन साहित्य में हुआ है वह प्रायः ही सगभग सारा सच हो रहा है। कुछ बातें अवश्य ऐसी सामने आ रही हैं जो मूलतः चलत लगने लगी हैं प्रायः के वैज्ञानिक ज्ञान के संदर्भ में। पृथ्वी बाली के आकार जैसी बपटी है, सूर्य उसका परिग्रहण करता है आदि जैसे कुछ मुद्दों ने जैन भूगोल को ही नहीं, बल्कि बौद्ध, वैदिक, क्रिश्चियन आदि अन्य धर्मों की मान्यताओं को भी झकझोर दिया है। इससे ऐसा लगता है कि प्राचार्यों ने अपने समय में प्रचलित कुछ जीवनीतिक मान्यताओं को परि-वर्तन-परिचर्चन के साथ पचा लिया था। यही कारण है कि तीनों-चारों संस्कृतियों में कतिपय तथ्यों का विवेचन सगभग समान उपलब्ध होता है।

इसी तरह इहलोक का वर्णन करते समय प्राचार्यों ने मध्यलोक का विस्तृत वर्णन किया है। इस प्रसंग में उन्होंने पर्वतों, नदियों, नगरों की भी उल्लेख किया है।

घौर उनकी सूक्ष्म विशेषताओं की घोर भी संकेत किया है। अम्बूदीप का सम्बन्ध चौड़ा वर्णन घौर उसमें भी भरत क्षेत्र को एक छोटा-सा भूखण्ड बतलाने में पादक चकित-सा हो जाता है घौर फिर बिदेह जैसे उपलब्ध देशों-प्रदेशों की कट्टा के कोणों से जोड़ दिया जाने पर तो वह घौर भी विचक जाता है। इस संदर्भ में घौर सुझाव है कि जिन नद्यों को हम अस्वीकार नहीं कर सकते घौर जो अब विशेषाभासी प्रतीत होने लगे हैं उनकी तथ्यात्मकता की स्वीकार करने में संकोच नहीं होना चाहिए।

जैन भौगोलिक साहित्य में भी काव्यात्मकता का प्रयोग किया गया है। कवि अपने कवित्व से पीछे खिड़क नहीं सकता। इसलिए उसने नदियों पर्वतों आदि के वर्णन में भी कवित्व का भरपूर उपयोग किया है। उनके छोटे-से आकार-प्रकार को भी बृहदाकार का रूप दे दिया है। फिर जो भी प्रथम व्याख्यान ने लिख दिया उसके मूल स्वरूप को स्वीकार कर, उसी की परिधि में रहकर उसका वर्णन किया जाता रहा है। उस वर्णन में जहां भी वह अतिशयोक्ति का प्रयोग कर सका, किया है।

इतनी बड़ी कालावधि में नदियों के रूप तथा उनके मार्ग भी परिवर्तित हुए हैं। नामों में भी अन्तर आया है। यह हम भलीभांति जानते हैं। फिर जैन कवियों ने इन नामों का अनुवाद भी कर दिया अपनी आवश्यकतानुसार। प्रतीकों का भी उा योग किया नगर भी ज्वस्त हुए हैं घौर निमित्त हुए हैं। ऐसी स्थिति में प्राचीन भौगोलिक वर्णन आधुनिक भौगोलिक स्थिति के आलोक में कुछ उगमगाता-सा यदि नजर आये तो उससे बचाने की आवश्यकता नहीं है। उसे डलटा-सीधा सिद्ध करने की अपेक्षा अथवा वर्तमान भूगोल को अपलापित करने की अपेक्षा कदाग्रह छोड़कर स्वीकार कर लेना अधिक अच्छा है। वैज्ञानिक बरातल को छोड़कर अग्रत्यक्त घौर अज्ञात यथास्थिति के परिपालन में अपनी शक्ति को लगाये रखने का कोई विशेष अव नहीं मिलता। बल्कि इसका प्रतिफल यह घौर हो सकता है कि नई पीढ़ी उससे घौर दूर होती चली जाये। इसलिए सामिक मान्यता घौर वैज्ञानिक मान्यता के बीच जो सामंजस्य प्रस्थापित हो जाये उसे स्वीकार कर लिया जाना चाहिए घौर जो विरोध बज्र आये उस मात्र मान्यता की परिधि में निहित कर देना चाहिए। संभव है, जाने का विज्ञान उसे भी सिद्ध कर दे।

## 4 जैन रहस्यवाद

व्यक्ति और सृष्टि के समेक तथ्यों की अवधारणा एक रहस्यवादी तत्त्व है और संभवतः इसीलिये किन्तुओं और शोधकों में यह विषय विषादास्पद बना रहता है। अनुभव के माध्यम से किसी सत्य और परम आराध्य को कोखना इसकी मूलप्रवृत्ति रही है। इस मूलप्रवृत्ति की परिपूर्ति में साधक की जिज्ञासा और सर्वप्रधान बुद्धि विशेष योगदान देती है। यहीं से दर्शन का जन्म होता है।

इसमें साधक स्वयं के मूल रूप में केन्द्रित साध्य की प्राप्ति का सुनिश्चित लक्ष्य निर्मित कर लेता है। साध्य की प्राप्ति काज में व्यक्तित्व का निर्माण होता है और इस व्यक्तित्व की सर्जना में आध्यात्मिक चेतना का प्रमुख हाथ रहता है।

मानव स्वभावतया सृष्टि के रहस्य को जानने का तीव्र इच्छुक रहता है। उसके मन में सदैव यह जिज्ञासा बनी रहती है कि इस सृष्टि का रचयिता कौन है? शरीर का निर्माण कैसे होता है? शरीर के अन्दर यह कौन सी शक्ति है, जिसके अस्तित्व से उसमें स्पन्दन होता है और जिसके अभाव में उस स्वयं का नाश हो जाता है? यदि इस शक्ति को आत्मा वा ब्रह्म कहा जाय तो यह सत्य है अथवा अस्तित्व? उसके अस्तित्व अथवा अस्तित्व की स्थिति में कार्योन्मा क्या सम्भव है और कर्मों से मुक्ति पाने पर उस शक्ति का क्या स्वभाव है? रहस्यवाद के वैकल्पिकान्तर हैं और इन अग्रज विरही कास्यसाधन जैन-सिद्धान्त के अन्तर्गत सुनके और सत्य के अन्तर्गत अन्तर्गत का आध्यक्ष लेकर किया गया है।

इस रहस्यवाद की दुरी के अवधारणा में हर क्षेत्र में विविध अवस्था मिली-जोई है और उन अवस्थाओं का एक विशेष इतिहास बना हुआ है। इसी कारण अनुभवों पर वैदिक काल से लेकर आधुनिक काल तक दार्शनिकों ने इन प्रश्नों पर विचार-मनन किया है और उनका निष्कर्ष अन्तर्गत के युद्धों पर अंकित किया है। उपनिषद् काल में इस रहस्यवाद पर विशेष रूप से विचार प्रारम्भ हुआ और उसकी परिष्कृति तात्कालीन अन्य भारतीय दर्शनों में आकाश हुई। अन्तिम इसका इतिहास विन्मुखादी

में प्राप्त योगी की मूर्तियों में भी देखा जा सकता है, परन्तु जब तक उसकी लिपि का परिज्ञान नहीं होता, इस सन्दर्भ में निश्चित नहीं जा सकता। मुंडकोपनिषद् के ये शब्द चित्तन की मूर्तिका पर बार-बार उतरते हैं जहाँ पर कहा गया है कि ब्रह्म न नेत्रों से, न बचनों से, न तप से और न कर्म से ग्रहीत होता है। विभुद्ध प्राणी उस ब्रह्म को ज्ञान-प्रसाद से साक्षात्कार करते हैं—

न चक्षुषा गृह्यते, नापि वाचा मान्यैर्देवैस्तपसा कर्मणा वा ।

ज्ञान—प्रसादेन विभुद्ध सत्त्वस्ततस्तु तं पश्यते निष्कले ध्यायमानः ॥

रहस्यवाद का यह सूत्र पालि-त्रिपिटक और प्राचीन जैनाग्रहों में भी उपलब्ध होता है। मज्झिमनिकाय का वह सन्दर्भ जैन-रहस्यवाद की प्राचीनता की दृष्टि से अत्यंत महत्वपूर्ण है, जिसमें कहा गया है कि निगण्ठ अपने पूर्व कर्मों की निर्जरा तप के बाध्यता से कर रहे हैं। इस सन्दर्भ से स्पष्ट है कि जैन सिद्धांत में आत्मा के विभुद्ध रूप को प्राप्त करने का प्रयत्न प्रयत्न किया जाता था। ब्रह्म जालसुत में अप-एन्तर्दिष्टि के प्रसंग में भगवान् बुद्ध ने आत्मा को भक्त्यो और नित्य स्वीकार किये जाने के सिद्धांत का उल्लेख किया है। इसी सुरा में जैन-सिद्धांत की दृष्टि में रहस्यवाद व, अनेकान्तवाद का भी पता चलता है।

रहस्यवाद के इस स्वभाव को किसी ने गृह्य माना और किसी ने स्वसंवेद्य स्वीकार किया। जैन संस्कृति में मूलतः इसका “स्वसंवेद्य” रूप मिलता है जब कि जैनतर संस्कृति में गृह्य रूप का प्राचुर्य देखा जाता है। जैन सिद्धांत का हर कोना स्वयं की अनुभूति से भरा है उसका हर पृष्ठ निजानुभव और चिदानन्द चैतन्यमय रस से आप्लावित है। अनुभूति के बाद तर्क का भी अपलाप नहीं किया गया बल्कि उसे एक विभुद्ध चित्तन के धरातल पर लड़ा कर दिया गया। भारतीय दर्शन के लिए तर्क का यह विशिष्ट स्थान-निर्धारण जैन संस्कृति का अनन्य योगदान है।

रहस्य जाचना का जैन असीम है। उस अनन्तशक्ति के झोत को लोचना लक्ष्मी शक्ति के सामर्थ्य के बाहर है। अतः असीमता और परम विभुद्धता तक पहुंच पाया किवा विद्वानन्द-चैतन्यरस का पान करना साधक का मूल उद्देश्य रहता है। इसलिए रहस्यवाद किवा दर्शन का प्रस्थान बिम्बु संसार है जहाँ प्रात्यक्षिक और अप्रात्यक्षिक सुख-दुःख का अनुभव होता है और साधक चरम लक्ष्य रूप परम विभुद्ध अवस्था की प्राप्ति करता है। वहाँ पहुंचकर वह कृतकृत्य हो जाता है और अपना अवशेष समाप्त कर लेता है। इस अवस्था की प्राप्ति का मार्ग ही रहस्य बना हुआ है।

उक्त रहस्य को समझने और अनुभूति में लाने के लिए निम्नलिखित प्रमुख तत्त्वों को आधार बनाया जा सकता है :—



1. जिज्ञासा का कीलकुल,
2. संसार-धर्म में प्रवेश करनेवाले आत्मा का स्वरूप,
3. संसार का स्वरूप,
4. संसार से मुक्त होने के उपाय और
5. मुक्त-प्रवस्था की परिकल्पना ।

प्रादिकाल से ही रहस्यवाद प्रचल्य, अथवा बहुत और दूरीय माना जाता रहा है। वेद, उपनिषद्, जैन और बौद्ध साहित्य में इसी रहस्यात्मक अनुभूति का विवेचन उपलब्ध होता है यह बात प्रत्यक्ष है कि आज का रहस्यवाद एक उस समय तक प्रचलित न रहा हो। 'रहस्य' सर्वसाधारण विषय है। स्वकीय अनुभूति उसमें संगठित है। अनुभूतियों की विविधता मत वैभिन्न्य को जन्म देती है। प्रत्येक अनुभूति वाद-विवाद का विषय बना है। शायद इसीलिए एक ही तथ्य को पृथक् पृथक् रूप में उनी प्रकार अभिव्यक्ति किया गया जिस प्रकार सूर्य प्रभों के द्वारा हाड़ी है प्रभों पाणों की विवेचना कवियों ने इस तथ्य को सरल और सरल भाषा में प्रस्तुत किया है। उन्होंने परमात्मा के प्रति प्रेम और उसकी अनुभूति को "गूने काता—गुड" बताया है—

'अकथ कहानी प्रेम की कछु कही न जाय ।

गूने केरि सरकरा, बैठा मुलकाई ।'

जैन रहस्यवाद परिभाषा और विकास

रहस्यवाद शब्द अंग्रेजी "Mysticism" का अनुवाद है, जिसके प्रथमतः सन् 1920 में श्री मुकुटधर पांडेय ने छायावाद विषयक लेख में प्रयुक्त किया था। प्राचीन काल में इस सन्दर्भ में आत्मवाद अथवा अख्यात्मवाद शब्द का प्रयोग होता रहा है। यहाँ साधक आत्मा परमात्मा, स्वर्ग, नरक, राय-द्वय आदि के विषय में चिन्तन करता था। बीरे-बीरे आचार और विचार का समन्वय हुआ और दार्शनिक चिन्तन आगे बढ़ने लगा। कालान्तर में दिव्य शक्ति की प्राप्ति के लिए परमात्मा के द्वारा निदिष्ट मार्ग का अनुकरण और अनुसरण होने लगा। जब 'मदम' साक्षात्कार के प्रति भाव उमड़ने लगे और उसका साक्षात्कार करने के लिए विभिन्न साधनों का आचरण किया जाने लगा। जैनदर्शन की रहस्यभावना किवा रहस्यवाद भी इसी दृष्टान्त में दृष्टव्य है।

रहस्यवाद की परिभाषा समय, परिस्थिति और चिन्तन के अनुसार परिवर्तित होती रही है। प्रायः प्रत्येक दार्शनिक ने स्वयं से सम्बन्धित दर्शन के अनुसार दृष्टक रूप से चिन्तन और आराधन किया है और उसी साधना के बल पर अपने मूल मूल्य को प्राप्त करने का प्रयत्न किया है। इस दृष्टि से रहस्यवाद की परिभाषा भी उनके अपने ढंग से अभिव्यक्ति हुई है। पारम्परिक विद्वानों ने भी रहस्यवाद की

परिभाषा पर विचार किया है। बर्ट्रान्दरसेस का कहना है कि रहस्यवाद ईश्वर को समझने का प्रयुक्त साधन है। इसे हम स्वसंवेद्य ज्ञान कह सकते हैं जो तर्क और विश्लेषण से भिन्न होता है।<sup>1</sup> फ्लीडर रहस्यवाद को आत्मा और परमात्मा के ऐक्य की प्रतीति मानते हैं।<sup>2</sup> प्रिंसिपल वेटीमन के अनुसार रहस्यवाद की प्रतीति चरम सत्य के ग्रहण करने के प्रयत्न में होती है। इससे आनन्द की उपलब्धि होती है। बुद्धि द्वारा चरम सत्य को ग्रहण करना उसका दार्शनिक पक्ष है और ईश्वर के साथ मिलन का आनन्द-उपयोग करना उसका धार्मिक पक्ष है ईश्वर एक स्थूल पदार्थ न रहकर एक अनुभव हो जाता है।<sup>3</sup> यहाँ रहस्यवाद अनुभूति के ज्ञान की उच्चतम अवस्था मानी गयी है। प्राच्यनिक भारतीय विद्वानों ने भी रहस्यवाद की परिभाषा पर गंभीर किया है। रामचन्द्र शुक्ल के शब्दों में 'ज्ञान के क्षेत्र में जिसे अद्वैत-वाचक कहते हैं भावना के क्षेत्र में वही रहस्यवाद कहलाता है। डॉ. रामकुमार वर्मा ने रहस्यवाद की परिभाषा की है—“रहस्यवाद जीवात्मा की उस अन्तर्हित प्रवृत्ति का प्रकाशन है जिसमें वह दिव्य और धार्मिक शक्ति से अपना शांत और निश्चल सम्बन्ध जोड़ना चाहती है। यह सम्बन्ध यहाँ तक बढ़ जाता है कि दोनों में कुछ भी अन्तर नहीं रह जाता।”<sup>4</sup>

और भी अन्य प्राच्यनिक विद्वानों ने रहस्यवाद की परिभाषा की है। उन परिभाषाओं के आधार पर रहस्यवाद की सामान्य विशेषताएँ इस प्रकार कही जा सकती हैं—

1. आत्मा और परमात्मा में ऐक्य की अनुभूति।
2. साक्षात्त्व।
3. विरह-भावना।
4. शक्ति, ज्ञान और योग की समन्वित साधना।
5. सर्वज्ञ और उनका सत्संग।

प्रायः ये सभी विशेषताएँ वैदिक संस्कृति और साहित्य में अधिक मिलती हैं। जैन रहस्यवाद मूलतः इन विशेषताओं से कुछ छोड़ा भिन्न था। उक्त परिभाषाओं में सर्वज्ञ ईश्वर के प्रति आत्मसमर्पित हो जाता है। पर जैन धर्म ने ईश्वर का

- 
1. *Mysticism and Logic*, Page 6-17
  2. *Mysticism in Religion*, P 25
  3. *वैदिकसाहित्य में रहस्यवाद*—डॉ. रामनारायण वाणकेय, पृ. 6
  4. *कबीर का रहस्यवाद*, पृ. 9

स्वल्प उन्नत रूप में नहीं माना जो रूप वैदिक संस्कृति में प्राप्त होता है। यह हमारी दृष्टि का कर्ता-हता और बर्ता नहीं है। इसी विमता के कारण प्रायः प्राचीन परम्परा में जैन धर्म को नास्तिक कह दिया गया था। वही नास्तिकता का कारण था, वैद-विद्वेक। परन्तु वह वर्गीकरण विज्ञान्य आधारों पर था। जर्मन जो जैन और बौद्धों के प्रतिरिक्त वैदिक शास्त्रों के ही नीमांश और साधन-धर्मों की एक नास्तिक की परिभाषा की सीमा में घा जाये। प्रसङ्गता का विषय है कि जैन विद्वान् 'नास्तिक' की इस परिभाषा को स्वीकार नहीं करते। नास्तिक नहीं है, जिसके मत में पुण्य और पाप का कोई सङ्कल्प न हो। जैनधर्म इस दृष्टि से नास्तिक धर्म है। उसमें स्वयं, मरक, मोल धरादि की व्यवस्था स्वयं के कर्मों पर आधारित है। उसमें ईश्वर जगत् परमात्मा साधक के लिए लीपक का काम प्रत्यक्ष करता है, परन्तु वह किसी पर कृपा नहीं करता, इसलिए कि वह नीतरागी है।

जैन धर्म की उन्नत विशेषता के आधार पर रहस्यवाद की आधुनिक परिभाषा को हमें परिवर्तित करना पड़ेगा। जैन किन्तु बुद्धोपयोग को जुद्धोपयोग की प्राप्ति में सहायक कारण मानता प्रत्यक्ष है, पर बुद्धोपयोग की प्राप्ति को उसके अग्र या उसकी प्राप्ति के पथ में पारम्भाधिक दृष्टि से उसका कोई उपबोध नहीं। इस पृष्ठभूमि पर हम रहस्यवाद की परिभाषा इस प्रकार कर सकते हैं।

“अध्यात्म की चरम सीमा की अनुभूति रहस्यवाद है। यह वह विमिति है, जहाँ आत्मा विबुद्ध परमात्मा बन जाता है और नीतरागी होकर निराकार रह का पान करता है।”

रहस्यवाद की यह परिभाषा जैन साधना की दृष्टि से अनुभूति की जाती है। जैन साधना का विकास पचासमय होता रहा है। यह एक ऐतिहासिक तत्त्व है। यह विकास तत्कालीन प्रचलित जैनोत्तर साधनाओं से प्रभावित भी रहा है। इस सम्बन्ध पर हम जैन रहस्यवाद के विकास को निम्न भागों में विभाजित कर सकते हैं—

- (1) आदिकाल—प्रारम्भ से लेकर ई. प्रथम शती तक।
- (2) मध्यकाल—प्रथम-द्वितीय शती से 7-8 वीं शती तक।
- (3) उत्तरकाल—8 वीं 9 वीं शती से आधुनिक काल तक।

1. आदिकाल—वेद और उपनिषद् में ज्ञान का साक्षात्कार करना मुख्य लक्ष्य माना जाता था। जैन रहस्यवाद, जैसा हम ऊपर कह चुके हैं, ज्ञान जगत् ईश्वर को ईश्वर के रूप में स्वीकार नहीं करता। यहाँ जैन-धर्म अपने हीमंकर को परमसत्त्व मानता है और उसके द्वारा निर्दिष्ट मार्ग पर चलकर साधक स्वयं ही ज्ञान के समकक्ष बनाने का प्रयत्न करता है। ‘कर्मवैक’, ‘आधीन’ आदि तीर्थंकरों से ही रहस्यवर्ती अनुभूतियों में प्रसूत हैं।

हम इस काल को सामान्यतः जैन धर्म के आधिर्भाव से लेकर प्रथम सती तक निश्चित कर सकते हैं। जैन परम्परा के अनुसार तीर्थंकर आदिनाथ ने जूँ साधना यज्ञों का स्वस्थ विधा। जूँ के आचार पर उत्तर कालीन तीर्थंकर श्री आचार्यों ने जूँ साधना की। इस सर्वम में हमारे सामने दो प्रकार की रहस्य-साधना साहित्य में उल्लेख होती है — 1. पार्वनाथ परम्परा की रहस्य साधना, और 2. निगण्ठनाथपुत्र परम्परा की रहस्य साधना।

अथवा पार्वनाथ जैन परम्परा के 23 वे तीर्थंकर कहे जाते हैं। उनसे अथवा महावीर, जिन्हें पालि साहित्य में निगण्ठनाथपुत्र के नाम से स्मरण किया गया है, लगभग 250 वर्ष पूर्व अवतरित हुए थे। त्रिपिटक में उनके साधनात्मक रहस्यवाद की चातुर्वर्ग्य संवर के नाम से अभिहित किया गया है। से चार संवर इस प्रकार साहित्य, सत्य, अचोय और अपरिग्रह है उत्तराध्वयन आदि ग्रन्थों में भी इनका विवरण मिलता है। पार्वनाथ के इन व्रतों में से चतुर्थ व्रत में ब्रह्मचर्य व्रत अन्तर्भूत था। चातुर्वर्ग्य के परिनिर्वाण के बाद इन व्रतों के आचरण में शैथिल्य आया और फलतः समाज ब्रह्मचर्य व्रत से घातित होने लगा। पार्वनाथ की इस परम्परा को जैन परम्परा के 'सर्वस्थ' अथवा 'वासस्थ' कहा गया है।

निगण्ठनाथपुत्र अथवा महावीर के आने पर इस आचारशैथिल्य को परखा गया। उसे दूर करने के लिए महावीर ने अपरिग्रह का विभाजन कर निम्नांकित पंच व्रतों की स्वीकार किया—महिंसा, सत्य, अचोय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह। महावीर के इन पंचव्रतों का उल्लेख जैन आगम साहित्य में तो आता ही है पर उनकी साधना के जो उल्लेख पालि साहित्य में मिलते हैं। वे ऐतिहासिक दृष्टि से विशेष महत्वपूर्ण हैं।<sup>1</sup> इस सर्वम में यह उल्लेखनीय है कि श्री प. पद्मचन्द शास्त्री ने आगमों के ही आधार पर यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि पार्वनाथ के पंच महाव्रत में, चातुर्वर्ग्य नहीं (अनेकान्त, जून 1977)। इस पर अभी समय होना शेष है।

महावीर की रहस्यवादी परम्परा अपने मूलरूप में लगभग प्रथम सदी तक चलती रही। उसमें कुछ विकास अवश्य हुआ। पर वह बहुत अधिक नहीं। यहाँ तक आते-आते आत्मा के तीन स्वरूप ही बचे। अन्तरात्मा, बहिरात्मा और परमात्मा। आधक बहिरात्मा को छोड़कर अन्तरात्मा के आध्यम से परमात्मपद को प्राप्त करता है। दूसरे शब्दों में आत्मा और परमात्मा में एकाकारता हो जाती है—

1. विशेष देखिये—डॉ. भागवन्ध जैन आचर का ग्रन्थ 'जैनिकम इन बुद्धिस्ट सिद्धेवर, पृथिवी अन्तः-जैन इतिहास'

तिपयरो सो भप्पा परमंतरबाहिरो हु वेहीलं ।

तथ्य परो आइज्जइ अंतोबाएण वयहि बहिरप्पा ॥<sup>1</sup>

जैन रहस्यवाद में इतिहास के मूल-सर्गों और अस्वाद्यक आचार्य हैं कुन्द-कुन्द, जिनके ग्रंथ आत्मा के मूल स्वरूप को प्राप्त करने का रहस्य प्रस्तुत करते हैं । जैन-दर्शन में हर आत्मा में परमात्मा बनने की शक्ति निहित है इस दृष्टि से मूल आत्मा के तीन स्वरूप बतलाये हैं—अन्तरात्मा, बहिरात्मा और परमात्मा । पंचेन्द्रियों से परे मन के द्वारा देखा जाने वाला “मैं हूँ” इस स्वतंत्रस्वतन्त्र स्वरूप आन्तरात्मा होता है । इन्द्रियों के स्पर्शनादि द्वारा पदार्थज्ञान कराने वाला बहिरात्मा है और ज्ञानावरणाधिक द्रव्य कर्म, रागद्वेषाधिक आचकर्म, शरीराधिक लोकर्म, रहित अस्वा-ज्ञानादिक गुण सहित परमात्मा होता है । अन्तरात्मा के उपाय से बहिरात्मा का परित्याग करके परमात्मा का ध्यान किया जाता है । यह परमात्मा परमनंद स्थिति, सर्व कर्म विमुक्त, आश्वत और सिद्ध है—

“तिपयरो सो भप्पा परमंतरबाहिरो हु वेहीलं ।

तथ्य परो आइज्जइ अंतोबाएण वयहि बहिरप्पा ॥

“अक्खणि बहिरप्पा अन्तर भप्पाहु अत्तसंकल्पो ।

कम्मकलंक विमुक्को परमप्पा अण्णए देवो ॥<sup>2</sup>

इस दृष्टि से कुन्दकुन्दाचार्य निस्संदेह प्रथम रहस्यवादी कवि कहे जा सकते हैं । उन्होंने समयसार, प्रवचनसार, पंचास्तिकाय, नियमसार आदि ग्रन्थों में इसका सुन्दर विश्लेषण किया है । ये ग्रन्थ प्राचीन जैन धर्म साहित्य पर आधारित रहे हैं जहाँ आध्यात्मिक चेतना को जाग्रत करने का स्वर मुख्या है । आचार्य मूल प्राचीनतम धर्म ग्रन्थ है । यहाँ जैन धर्म मानव धर्म के रूप में अधिक बतलाया है । वहाँ ‘आरिएहि’ शब्द से प्राचीन परम्परा का उल्लेख करते हुए समता की भी धर्म कहा है—समियाए धम्मे आरिएहि पवेविते ।

आचारांग का प्रारम्भ वस्तुतः “इय मेवेसिलो सचण भवइ” (इस संसार में किन्हीं जीवों को ज्ञान नहीं होता) सूत्र से होता है इस सूत्र में आत्मा का स्वरूप तथा संसार में उसके भटकने के कारणों की ओर इंगित हुआ है । ‘संजा’ (संज्ञा) शब्द अनुभव और ज्ञान को समाहित किये हुये हैं । अनुभव मुख्यतः सौतह प्रकार के होते हैं—आहार, भय, नेधुन, गरिग्रह, क्रोध, मान, माया, लोभ, शोक, मोह, दुःख, दुःख, दुःख,

1. मोक्षपाहु—कुन्दकुन्दाचार्य 4

2. पार्श्व के ग्रंथ अक्षय-जनेकांत, वर्ष 30, फिरण 1, पृ. 23-27. मूल कार्य 1977

2. मोक्षपाहु

मोह विचिकित्सा, भोक घोर घर्ष । ज्ञान के पांच भेद हैं—मति, व्युत्त, अवधि, मनः पर्वव घोर केवलज्ञान । इस सूत्र में विशिष्ट ज्ञान के अभाव की ही बात की गई है । इसका स्पष्ट तात्पर्य यह है कि व्यक्ति संसार में मोहादिक कर्मों के कारण भटकता रहता है । जो साधक यह जान लेता है वहीं व्यक्ति आत्मज्ञ होता है । उसी को मेधावी और कुशल कहा गया है । ऐसा साधक कर्मों से बंधा नहीं रहता । वह तो अमेधावी बनकर विकल्प जाल से मुक्त हो जाता है । यहां ग्रहणा, सत्य आदि का विवेचन मिलता है पर उसका वर्गीकरण नहीं दिखाई देता । उसी तरह कर्मों और ज्ञान के प्रभावों का वर्णन तो है पर उसके भेद-प्रभेदों का वर्णन दिखाई नहीं देता । कुन्धकुन्दाचार्य तक आते-आते इन कर्मों का कुछ विकास हुआ जो उनके ग्रंथों में प्रविचिन्वित होता है ।

## 2. सम्प्रकाश,

कुन्दकुन्दाचार्य के बाद उनके ही पद चिन्हों पर आचार्य उमास्वाति, समन्त-भद्र, सिद्धसेन विवाकर, मुनि कातिकेय, सकलंक, विद्यानन्द, अनन्तवीर्य, प्रभावन्द, मुनि योगेन्द्र आदि आचार्यों ने रहस्यवाद का अपनी सामयिक परिस्थितियों के अनुसार विश्लेषण किया । यह दार्शनिक युग था । उमास्वाति ने इसका सूत्रपात किया था और भाणिक्यनन्दी ने उसे चरम विकास पर पहुँचाया था । इस बीच जैन रहस्यवाद दार्शनिक सीमा में बढ हो गया । इसे हम जैन दार्शनिक रहस्यवाद भी कह सकते हैं । दार्शनिक सिद्धान्तों के अन्य विकास के साथ एक उत्प्रेक्षणीय विकास यह था कि आधिकाल ने जिस आत्मिक प्रत्यक्ष को प्रत्यक्ष कहा गया था और इन्द्रिय प्रत्यक्ष की प्रतीति कहा गया था, उस पर इस काल में प्रश्न-प्रतिप्रश्न खड़े हुए । उन्हें सुलझाने की दृष्टि से प्रत्यक्ष के दो भेद किये गये- सांख्यबह्यारिक प्रत्यक्ष और पारमार्थिक प्रत्यक्ष । यहां निश्चय नय और व्यवहार नय की दृष्टि से विश्लेषण किया गया । साधना के स्वरूप में भी कुछ परिवर्तन हुआ ।

इस काल में वस्तुतः साधना का क्षेत्र विस्तृत हुआ । आत्मा के स्वरूप की कुछ सीमांका हुई । उन्मोनात्मकता पर अधिक जोर दिया गया, कर्मों के भेद-प्रभेद पर बंधन हुआ और ज्ञान-प्रकाश को भी चर्चा का विषय बनाया गया । दर्शन के सभी कर्मों पर तर्कनिष्ठ ग्रन्थों की भी रचना हुई । पर इस युग में साधना का बहुत कम बढी दिखाई देता जो आरम्भिक काल में था । साधना का तर्क के साथ उठना सामान्यतया बैठता भी नहीं है । इसके बावजूद दर्शन के साथ साधना और भक्ति का निर्भर बूझ वहीं पाया बल्कि सुधारात्मक तत्वों के साथ यह भक्ति आत्मोत्थान का रूप कहल कहला गया । इस काल में दार्शनिक उच्च-पुष्ट बहुर [ ] और क्रिया काण्ड की ओर प्रवृत्तिवा बढने लगी । "अप्या सो परमप्या" अर्थात् "सबसे सुख ह

बुद्ध स्वामी" जैसे शब्दों को ऐकान्तिक भूमि की ओर खींचा जाने लगा। निरन्तर यह और व्यवहार मन के आवागमन की ओर आगे बढ़कर किसी एक पक्ष की ओर झुकना प्रारम्भ हो गया। इस संदर्भ में बृहत्संहिता स्तोत्र के स्वामी समस्तानन्द का कथन प्रसिद्ध है यहाँ से कहते हैं कि हे भगवन् ! आपकी हमारी बुद्धा के कीर्ति प्रशंसा नहीं है क्योंकि आप हीतराग हैं और न आपको भित्त से कोई अवरोधन है, क्योंकि आपने वैराग्य को समूल नष्ट कर दिया है, फिर भी हम ब्रह्मा-भक्ति पूर्वक जो भी आपके गुणों का स्मरण करते हैं वह इसलिए कि ऐसा करने से पाप नाशनाशों और मोह-राम देवादि भावों से मलिन मन तत्काल प्रक्षिप्त हो जाता है।

न पूजयार्थस्त्वपि भीतराग्ये, न निधया नाथ विनांतर्धरे।

तथापि ते पुण्यं पुण्यं स्मृतिर्नः पुनाति चित्तं दुरितं जनेभ्यः॥

इस युग में भुति योगेन्द्र का भी योगदान उल्लेखनीय है। इनका समय मध्य विवादास्पद है फिर भी हम उसे लगभग 8 वीं 9 वीं शताब्दी तक निर्दिष्ट कर सकते हैं। इनके दो महत्वपूर्ण ग्रंथ निबिबाद रूप से हमारे सामने हैं—(1) परमात्मसार और (2) योगसार। इन ग्रंथों में कवि ने निरंजन आदि कुछ ऐसे शब्द दिये हैं जो उत्तरकालीन रहस्यवाद के अभिव्यञ्जक कहे जा सकते हैं। इन ग्रंथों में अनुभूति का प्राधान्य है इसलिए कहा गया है कि परमेश्वर से मन का मिलन होने पर पूजा आदि क्रियाकर्म निरर्थक हो जाते हैं, क्योंकि दोनों एकाकार होकर समरस हो जाते हैं।

यणु मिलियउ परमेसरहं, परमेसरु बिभण्यसु।

बीहि बि समरसि दूबाह पुज्य बडाबड कस ॥ योगसार, 12

### 3. उत्तरकाल

उत्तरकाल में रहस्यवाद की आचारमत शाखा में लवणानुसृत परिवर्तन हुआ। इस समय तक जैनसंस्कृति पर वैदिक साधकों, राजाओं और मुसलमान आक्रमणकारियों द्वारा अनवरत विपदाओं के बावजूद छा गये थे। उनके बचने के लिए आचार्य जिनसेन ने मनुस्मृति के आधार को जीनीकृत कर दिया, जिसका विरोध दसवीं शताब्दी के आचार्य सोमदेव ने अपने यशस्तिलकचम्पू में सत्येश्वर में ही किया। इससे लगता है, तत्कालीन समाज उस व्यवस्था को स्वीकार कर चुकी थी। जैन रहस्यवाद की यह एक और सीढ़ी थी, जिसने उसे वैदिक संस्कृति के नजदीक ला दिया।

जिनसेन और सोमदेव के बाद रहस्यवादी कवियों में भुमि रायसिंह का नाम विशेष रूप से लिया जा सकता है। उनका 'पाहुन बोहा' रहस्यवाद की परिभाषाओं से भरा पड़ा है। शिव-भक्ति का मिलन होने पर अज्ञानभाव की स्थिति का जाती है और मोक्ष मिलीव हो जाता है।

सिद्ध विष्णुः सति एव भावः सिद्ध पुंशुः सति विहीनुः ।

दोहि ध्वि जाणहि सयमुज्जु बुद्धकह मोह बिलीपु ॥बही 55 ॥

मुनि रामसिंह के बाद रहस्यवात्मक प्रवृत्तियों का कुछ और विकास होता गया। इस विकास का मूल कारण भक्ति का उद्रेक था। इस भक्ति का स्वरूप उत्कर्ष महाकवि बनारसीदास जैसे हिन्दी जैन कवियों में देखा जा सकता है। नाटक समयसार, मोहविभेक—युद्ध, (बनारसीदास) आदि ग्रंथों में उन्होंने भक्ति, प्रेम और श्रद्धा के जिस समन्वित रूप को प्रस्तुत किया है वह देखते ही बनता है। 'सुमति' को परनी और चेतन को पति बनाकर जिस आध्यात्मिक विरह को उकेरा है, वह स्पृहणीय है। आत्मा रूपी पति और परमात्मा रूपी पति के वियोग का भी वर्णन अत्यन्त मार्मिक बन पड़ा है। अन्त में आत्मा को उसका पति उसके घर अन्तरात्मा में ही मिल जाता है। इस एकत्व की अनुभूति को महाकवि बनारसीदास ने इस प्रकार बख्शा किया है—

पिय मोरे बट मैं पिय भाहि । जल तरंग ज्यों बुझिषा नाहि ॥

पिय मो करता मैं करतुति । पिय जानी मैं जान बिभूति ॥

पिय सुख सागर मैं सुख-सीव । पिय सुख-मंदिर मैं शिव-नीव ॥

पिय ब्रह्म मैं सरस्वति नाम । पिय भाव मो कमला नाम ॥

पिय शंकर मैं देवि भवानि । पिय जिनवर मैं केवल नाभि ॥<sup>1</sup>

ब्रह्म-साक्षात्कार रहस्यवादात्मक प्रवृत्तियों में अन्यतम है। जैन साधना में परमात्मा को ब्रह्म कह दिया गया है। बनारसीदास ने तादात्म्य अनुभूति के सन्दर्भ में अपने भावों को निम्न प्रकार से व्यक्त किया है—

‘बालक पुहु तन चितवन गागरि कूटि,

अचरा गो फहराय सरम गै छूटि, बालम ॥१॥

पिय सुधि पावत बन मे पैसिउ पेलि,

छाड़त राज डगरिया भयउ अकेलि, बालम ॥”2॥<sup>2</sup>

रहस्य भावनात्मक इन प्रवृत्तियों के अतिरिक्त समग्र जैन साहित्य में, विशेषरूप से हिन्दी जैन साहित्य में और भी प्रवृत्तियाँ सहज रूप में देखी जा सकती हैं। वहाँ भावनात्मक और साधनात्मक दोनों प्रकार के रहस्यवाद उपलब्ध होते हैं। मोह-राग द्वेष आदि को दूर करने के लिए सत्युक्त और सत्संग की आवश्यकता तथा मुक्ति प्राप्त करने के लिए सम्यक् दर्शन-ज्ञान और चरित्र की समन्वित साधना की अभिव्यक्ति हिन्दी जैन रहस्यवादी कवियों की लेखनी से बड़ी ही सुन्दर, सरल

1. बनारसीबिलास, पृ. 161.

2. बही, पृ. 228.



भाषा में प्रस्तुत हुई है। इस दृष्टि से सकलकौटि का आराधना प्रतिकोशधार, जिनवास का चेतनवीर, जयतराम का आनन्दविद्यास, धर्मावीरास का चेतन युवक, सञ्जय भगवतीवास का योगीरास, रूपचंद का परमार्थवीर, ज्ञानकराम का ज्ञानविद्यास, ज्ञानन्दवन का ज्ञानवन बहोतरी, मुरारदास का मुरारविद्यास आदि ग्रंथ विशेष उल्लेखनीय हैं।

आध्यात्मिक साधना की चरम परिणति रहस्य की उपलब्धि है। इस उपलब्धि के मार्ग में साधक एक भव नहीं। इसकी प्राप्ति में साधकों ने कुल-प्रभु, भगवा, कुल-प्रभु, कर्मों का विवेक खो दिया। बौद्ध-धर्म के सहजमान, संन्यास, तंत्रयान वज्रयान आदि इसी साधना के बीभत्स रूप हैं। वैदिक साधनाओं में भी इस रूप के दर्शन स्पष्ट दिखाई देते हैं। यद्यपि जैन धर्म भी इससे अछूता नहीं रहा परन्तु यह सोभाग्य की बात है कि उसमें अज्ञा और भक्ति का अतिरेक तो अत्यन्त हुआ, विभिन्न भनों और सिद्धियों का आविष्कार भी हुआ किन्तु उन भनों और सिद्धियों की परिणति वैदिक भगवा बौद्ध संस्कृतियों में प्राप्त उस बीभत्स रूप जैसी नहीं हुई। यही कारण है कि जैन संस्कृति के मूल स्वरूप अक्षुण्ण तो नहीं रहा पर गहिर स्थिति में भी नहीं पहुंचा।

जैन रहस्य भावना के उक्त विश्लेषण से यह स्पष्ट है कि जैन रहस्यवादी साधना का विकास उत्तरोत्तर होता गया है, पर वह विकास अपनी मूल साधना के स्वरूप से उतना दूर नहीं हुआ जितना बौद्ध साधना का स्वरूप अपने मूल स्वरूप से उत्तरकाल में दूर हो गया। यही कारण है कि जैन रहस्यवाद ने जीनेतर साधनाओं को पर्याप्त रूप से प्रबल स्वरूप में प्रभावित किया।

प्रस्तुत प्रबन्ध को आठ परिवर्तों में विभक्त किया गया है। प्रथम परिवर्त में मध्यकाल की सांस्कृतिक पृष्ठ भूमि का अवलोकन है। सामान्यतः भारतीय इतिहास का मध्यकाल सप्तम शती से माना जाता है परन्तु जहाँ तक हिन्दी साहित्य के मध्य काल की बात है उसका काल कब से कब तक माना जाये, यह एक विचारणीय प्रश्न है। हमने इस काल की सीमा का निर्धारण वि. सं. 1400 से वि. सं. 1900 तक स्थापित किया है। वि. सं. 1400 के बाद कवियों को प्रेरित करने वाले सांस्कृतिक आधार में वैभिन्न्य दिखाई पड़ता है। फलस्वरूप जनता की चित्तवृत्ति और रस में परिवर्तन होना स्वाभाविक है। परिस्थितियों के परिणाम स्वरूप जनता की रस जीवन से उदासीन और भगवत् भक्ति में लीन होकर आत्म कल्याण करने की ओर उन्मुख थी इसलिए कविगण इस विवेक काल में भक्ति और सम्मात्म सम्बन्धी रचनाएँ करते दिखाई देते हैं। जैन कवियों की इस प्रकार की रचनाएँ लगभग वि. सं. 1900 तक मिलती हैं। इस इस सम्पूर्ण काल को मध्यकाल नाम देना ही अनुपम प्रतीत होता है। इसके पश्चात् हमने मध्यकाल की सांस्कृतिक पृष्ठभूमि की चर्चा की

कपरेखा प्रस्तुत की है। जिसके अन्तर्गत राजनीतिक, धार्मिक और सामाजिक दृष्टि  
भूमि को स्पष्ट किया है। इसी सांस्कृतिक दृष्टिभूमि में हिन्दी जैन साहित्य का  
निर्माण हुआ है।

द्वितीय परिवर्त में हिन्दी जैन साहित्य के आदिकाल की बर्णना की गई है।  
इस संदर्भ में हमने अपभ्रंश भाषा और साहित्य को भी प्रवृत्तियों की दृष्टि से  
समाहित किया है। यह काल दो भागों में विभक्त किया है—साहित्यिक अपभ्रंश  
और अपभ्रंश परवर्ती लोक भाषा या प्रारम्भिक हिन्दी रचनाएँ। प्रथम वर्ग के  
स्वयंबूदेव, पुष्पवंत आदि कवि हैं और द्वितीय वर्ग में शालिग्रह सूरि जिन-पद्मसूरि  
आदि विद्वान् उल्लेखनीय हैं। भाषागत विशेषताओं का भी संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत  
किया है।

अपभ्रंश भाषा और साहित्य ने हिन्दी के आदिकाल और मध्यकालको बहुत  
प्रभावित किया है। उनकी सहज-सरल भाषा, स्वभावान्वित बर्णन और सांस्कृतिक  
विरासत पर व्याख्यायित दार्शनिक सिद्धांतों ने हिन्दी जैन साहित्य की समग्र कृतियों  
पर अमिट छाप छोड़ी है। साधक परिवर्तन भी इन ग्रन्थों में सहजता पूर्वक देखा  
जा सकता है। हिन्दी के विकास की यह घाट कड़ी है। इसलिए अपभ्रंश की कति-  
पय मुख्य विशेषताओं की ओर दृष्टिपात करना आवश्यक हो जाता है।

तृतीय परिवर्त में मध्यकालीन हिन्दी काव्य की प्रवृत्तियों पर विचार  
किया गया है। इतिहासकारों ने हिन्दी साहित्य के मध्यकाल को पूर्व-मध्यकाल  
(भक्तिकाल) और उत्तरमध्यकाल (रीतिकाल) के रूप में वर्गीकृत करने का प्रयत्न  
किया है। चूंकि भक्तिकाल में निर्गुण और सगुण विचारधारायें समानान्तर रूप से  
प्रवाहित होती रही हैं तथा रीतिकाल में भी भक्ति सम्बन्धी रचनायें उपलब्ध होती  
हैं। अतः हमने इसका धारागत विभाजन न करके काव्य प्रवृत्त्यात्मक वर्गीकरण  
करना अधिक सार्थक माना। जैन साहित्य का उपयुक्त विभाजन और भी संभव  
नहीं क्योंकि वहाँ भक्ति से सम्बद्ध अनेक धारायें मध्यकाल के प्रारम्भ से लेकर अन्त  
तक निर्वाह रूप से प्रवाहित होती रही हैं। इतना ही नहीं, भक्ति का काव्य स्रोत  
जैन आचार्यों और कवियों की लेखनी से हिन्दी के आदिकाल में भी प्रवाहित हुआ  
है। अतः हिन्दी के मध्ययुगीन जैन काव्यों का वर्गीकरण काव्यात्मक न करके प्रवृत्त्या-  
त्मक करना अधिक उपयुक्त समझा। इस वर्गीकरण में प्रधान और भोला दोनों  
प्रकार की प्रवृत्तियों का आकलन हो जाता है।

जैन कवियों और आचार्यों ने मध्यकाल की सांस्कृतिक दृष्टिभूमि में बैठकर  
अनेक साहित्यिक विचारों को प्रस्तुत किया है। उनकी इस अभिव्यक्ति को हमने  
निम्नलिखित काव्य रूपों में वर्गीकृत किया है—

1. प्रबन्ध काव्य—सङ्गकाव्य, सङ्कलन, पौराणिक काव्य, कथा काव्य, बरित काव्य, राजा साहित्य आदि।
2. सूक्त काव्य—हीरो, विवाहली, वैनकर्म बरित काव्य
3. सध्यात्थ और बरितमूलक काव्य—स्थवन, पुष्पा, बीषाई, जयभासा, जोधर, काम, पुनर्ही, वेति, संख्यात्मक, बारहभासा आदि।
4. नीति काव्य—विविध प्रसंगों और फुटकर विषयों पर निर्मित गीत
5. प्रकीर्णक काव्य—सांक्षिपिक, कोश, गुर्वावली, आत्मकथा आदि।

उपयुक्त प्रवृत्तियों को समीक्षात्मक दृष्टिकोण से देखने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि ये सभी प्रवृत्तियाँ मूलतः आध्यात्मिक उद्देश्य को लेकर प्रस्तुत हुई हैं। इन रचनाओं में आध्यात्मिक उद्देश्य प्रधान है जिससे कवि की भाषा आत्मिक-रिक्त न होकर स्वाभाविक और सात्विक दिखती है। उसका मूल उद्देश्य रहस्यात्मक अनुभव और भक्ति रहा है।

चतुर्थ परिवर्त रहस्यभावना के विश्लेषण से सम्बद्ध है। इसमें हमने रहस्य भावना और रहस्यवाद का अन्तर स्पष्ट करते हुए रहस्यवाद की विविध परिभाषाओं का समीक्षण किया है और उसकी परिभाषा को एकांगिता के संकीर्ण दायरे से हटाकर सर्वांगीण बनाने का प्रयत्न किया है। हमारी रहस्यवाद की परिभाषा इस प्रकार है—“रहस्यभावना एक ऐसा आध्यात्मिक साधन है जिसके माध्यम से साधक स्वाध्याय पूर्वक आत्म तत्त्व से परम तत्त्व में लीन हो जाता है। यही रहस्यभावना व्यक्ति के क्षेत्र में आकर रहस्यवाद कही जा सकती है। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि आध्यात्म की बरमोक्तक अवस्था की अभिव्यक्ति का नाम रहस्यवाद है। यही हमने जैन रहस्य साधकों की प्राचीन परम्परा को प्रस्तुत करते हुए रहस्यवाद और आध्यात्मवाद के विभिन्न आयामों पर भी विचार किया है। इसी सन्दर्भ में जैन और जैनतर रहस्यभावना में निहित अन्तर को स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है।

यहाँ यह भी उल्लेख्य है कि जैन रहस्य साधना में आत्मा की तीन अवस्थाएँ मानी गयी हैं—बहिरात्मा, अन्तरात्मा, बहिरात्मा में जीव जन्म-मरण के कारण स्वयं मीलित सुख के बहकर में जटका रहता है। विनिवासना (अन्तरात्मा) में पहुँचने पर संसार के कारणों पर अम्लीयता पूर्वक चिन्तन करने से आत्मा अन्तरात्मा की ओर उन्मुख हो जाता है। तब वह भौतिक सुखों को आश्रित और त्याग्य स्वरूप मान लेता है। अन्तरात्मा (परमात्मा, ब्रह्मात्मकार) की प्राप्ति के लिए साधना तपस्य और आचारात्मक प्रयत्न करता है। यही तीनों अवस्थाओं पर जाने के तीन अवस्थाओं में आत्म-विकास होता है।

पंचम परिवर्त में रहस्यभावना के साधक तत्वों की स्पष्ट किया गया है। रहस्यसाधना का चरमोत्कर्ष ब्रह्मसाक्षात्कार है। साहित्य में इसको आत्म-साक्षात्कार परमात्मपद, परम सत्य, अजर-अमर पद, परमार्थ आदि नामों से उल्लिखित किया गया है। अतः हमने इस अध्याय में आत्म चिन्तन को रहस्यभावना का केन्द्र बिन्दु माना है। आत्मा ही साधना के माध्यम से स्वानुभूति पूर्वक अपने मूल रूप परमात्मा का साक्षात्कार करता है। इस स्थिति तक पहुँचने के लिए साधक को एक लम्बी यात्रा करनी पड़ती है। हमने यहाँ रहस्यभावना के मार्ग के साधक तत्वों को जैन सिद्धार्थों के सम्प्रदाय में प्रस्तुत किया है। उनमें सांसारिक विषय-वासना शरीर से मयत्व, कर्मजाल, माया-मोह, मिथ्यात्व, बाह्याङ्गमर और मन की चंचलता पर विचार किया है। इन कारणों से साधक बहिरात्म अवस्था में ही पड़ा रहता है।

षष्ठ परिवर्त रहस्यभावना के साधक तत्वों का विश्लेषण करता है। इस परिवर्त में सद्गुरु की प्रेरणा, नरभव दुर्लभता, आत्म-संशोधन, आत्मचिन्तन, चित्ताशुद्धि, भेदविज्ञान और रत्नत्रय जैसे रहस्यभावना के साधक तत्वों पर मध्यकालीन हिन्दी जैन काव्य के आचार पर विचार किया गया है। यहाँ तक आते-आते साधक अन्तरात्मा की अवस्था को प्राप्त कर लेता है।

सप्तम परिवर्त रहस्यभावनात्मक प्रवृत्तियों को प्रस्तुत करता है। इस परिवर्त में अन्तरात्मावस्था प्राप्त करने के बाद तथा परमात्मावस्था प्राप्त करने के पूर्व उत्पन्न होने वाले स्वाभाविक भावों की अभिव्यक्ति को ही रहस्यभावनात्मक प्रवृत्तियों का नाम दिया गया है। आत्मा की तृतीयावस्था प्राप्त करने के लिए साधक दो प्रकार के मार्गों का अवलम्बन लेता है—साधनात्मक और भावनात्मक। इन प्रकारों के अन्तर्गत हमने क्रमशः सहज साधना, योग साधना, समरसता प्रपत्ति—भक्ति, आध्यात्मिक प्रेम, आध्यात्मिक होली, अनिवर्चनीयता आदि से सम्बन्ध भावों और विचारों को चित्रित किया है।

अष्टम परिवर्त में मध्यकालीन हिन्दी जैन एवं जैनेतर रहस्यवादी कवियों का संक्षिप्त तुलनात्मक अध्ययन किया गया है। इस सम्बन्ध में मध्यकालीन सगुण, निर्गुण और सुफी रहस्यवाद की जैन रहस्यभावनाके साथ तुलना की गई है। इस सम्बन्ध में स्वानुभूति, आत्मा और ब्रह्म, सद्गुरु, माया, आत्मा-ब्रह्म का सम्बन्ध, विरहाश्रुति, योग साधना, भक्ति, अनिवर्चनीयता आदि विषयों पर सांयोगिक रूप से विचार किया गया है।

प्रस्तुत ग्रन्थ में मध्यकाल की सांस्कृतिक पृष्ठभूमि को हमने बहुत संक्षेप में ही उपस्थित किया है और काल विज्ञान के विवाद एवं नामकरण में भी हम नहीं उलझे। विस्तार और पुनरुक्ति के भय से हमने आदि कालीन और मध्य

कालीन हिन्दी जैन साहित्य को उसका सामान्य प्रवृत्तियों में ही विभाजित करना उचित समझा। यह मात्र सूची जैसी अवधारणा दिखाई देती है पर उसका अपना महत्त्व है। यहाँ हमारा उद्देश्य हिन्दी साहित्य का इतिहास लिखने वाले विद्वानों को प्रत्येक प्रवृत्तिगत महत्त्वपूर्ण कार्यों की गणना से जातिबद्ध करना मात्र रहा है जिनका अभी तक हिन्दी साहित्य के इतिहास में किन्हीं कारणों वश उल्लेख नहीं हो पाया। उन प्रवृत्तियों के विस्तार में हम नहीं जा सके। जाना सम्भव भी नहीं था क्योंकि उसकी एक-एक प्रवृत्ति पृथक् पृथक् शोध प्रबन्ध की माँग करती प्रतीत होती है। तुलनात्मक अध्ययन को भी हमने संक्षिप्त किया है अन्यथा वह भी एक अलग प्रबन्ध-सा हो जाता। प्रस्तुत अध्ययन के बाद विश्वास है, रहस्यवाद के क्षेत्र में एक नया मानदण्ड प्रस्थापित हो सकेगा।

प्रायः हर जैन मंदिर में हस्तलिखित ग्रंथों का भण्डार है। परन्तु वे बड़ी बेरहमी से अश्वस्तित्व पड़े हुए हैं। शास्त्रार्थ की बात यह है कि यदि शोधक उन्हें देखना चाहे तो उसे पूरी सुविधायें नहीं मिल पातीं। हमने अपने अध्ययन के लिए जिन-जिन शास्त्र भंडारों को देखा, सरलता कहीं नहीं हुई। जो भी अनुभव हुए, उनसे यह अवश्य कहा जा सकता है कि शोधक के लिए इस क्षेत्र में कार्य करने के लिए प्रभूत सामग्री है पर उसे साहसी और सहिष्णु होना आवश्यक है।

अन्त में यहाँ पर लिखना चाहूँगी कि पृ. 243 (285) पर जो वह लिखा गया है कि न कोई निरंजन सम्प्रदाय था और न कोई हरीदास नाम का उसका संस्थापक ही था, गलत हो गया है। तथ्य यह है कि हरीदास (सं. 1512-95) इसके प्रवर्तक थे जिनका मुख्य कार्य क्षेत्र बीडवाता (नागीर) था; ऐसा डॉ॰ भास्कर ने लिखा है।

रहस्य भावना प्राध्यात्मिक साधना के क्षेत्र में वस्तुतः एक ऐसा असीमित तत्त्व है जिसमें संसार से लेकर संसार से विनिर्मुक्त होने की स्थिति तक साधक अनुचिन्तन और अनुप्रेक्षण करता रहता है। हिन्दी साहित्य के जायसी, कबीर, सूर, तुलसी, मीरा आदि जैसे रहस्यवादी जैनतर साधक कवियों में भी यह तत्त्व इसी रूप में प्रतिबिम्बित होता है। उनके तथा जैन कवियों के विचारों में साम्य-वैषम्य शोधने का प्रयत्न हमने इस शोध प्रबन्ध में किया है।

अथ कालीन हिन्दी जैन संतों में प्रपत्ति भावना के सभी अंग उपलब्ध होते हैं। धर्तिरिक्त अवस्था, कीर्तन, चितवन, सेवन, बन्दन, ध्यान, लघुता, समता, एकता, वास्तवज्ञान, सत्यज्ञान आदि नवधा भक्ति तत्त्व भी मिलते हैं इन तत्त्वों की एक प्राचीन सम्पत्ति परम्परा है। वेदों, स्मृतिग्रंथों, सूत्रों, आगमों और पिटकों में इनका पर्याप्त विवेचन किया गया है। अथकाशीन हिन्दी जैन और जैनतर काव्य उनसे निःसंदेह प्रभावित दिखाई देते हैं। इन तत्त्वों में नामस्वरण विशेष उल्लेखनीय है। संसार-संसार के पार होने के लिए साधकों ने इसका विशेष आश्रय लिया है। सुफियों का मार्फत और वैष्णवों का आत्मविशेषण दोनों एक ही मार्ग पर चलते हैं। अथकाशीन धार्मिक प्रकार भी सुफियों के शरीरगत, तरीकत, हकीकत और मार्फत आदि जैसे तत्त्वों में

भावान्वारित हुए हैं। सूफियों, वैष्णवों और जैनों ने आत्मसमर्पण की कला स्वरूप पर स्वीकारा है। सूफी साधना में हसी को जिक्र और फिक्र संज्ञा से प्रतिष्ठित किया गया है। पादसेवन, बन्दन और श्रवण को भी इन कवियों ने अपने आँखों में बूझा है। उपलब्ध, पश्चात्ताप, लज्जा, समता और एकता जैसे तत्त्व आत्मभक्ति में यथार्थ उपलब्ध होते हैं। इन कवियों के पदों को तुलनात्मक दृष्टि से देखने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि वे एक दूसरे से किस सीमा तक प्रभावित रहे हैं।

योग साधना आध्यात्मिक रहस्य की उपलब्धि के लिए एक साधन भंड है। सृष्टि के प्रादि काल से लेकर आज तक यह समान रूप से व्यवहृत होता आ रहा है। जायसी, कबीर, नानक, मीरा प्रादि संतों ने, सरहृदा, कन्हूदा प्रादि जैसे सहज-जानी सिद्धोंने, कौलमाफी और नाथ आचार्यों ने, चमत्कारवादी सहजिया सम्प्रदायी महात्माओं ने योग साधना का भरपूर उपयोग किया है। जैन धर्म ने भी एक लम्बी परम्परा के साथ सूफी और संतों के समान मन को केन्द्र में रखकर साधना के क्षेत्र को विस्तृत किया है। उनमें वह विशेषता रही है कि साधारणतः उन्होंने अपने आपको हठ योग से दूर रखा है और साध्य की प्राप्ति में योग का पूरा उपयोग किया है। ब्रह्मत्व या निरंजन की अनुभूति के बाद साधक समरसता के रंग में रंग जाता है। रहस्य भावना का यह अन्यतम उद्देश्य है।

आध्यात्मिक किंवा रहस्य की प्राप्ति के लिए स्वानुभूति एक अपरिहार्य तत्व है। इसे जैन-जैनतर साधकों ने समान रूप से स्वीकार किया है। आध्यात्मिक विबाह और होली जैसे तत्वों को भी कवियों ने आत्मसात किया है। रहस्यवाद की अभिव्यक्ति के लिए संकेतात्मक, प्रतीकात्मक, व्यञ्जनापरक एवं आलंकारिक शैलियों का उपयोग करना पड़ता है। इन शैलियों में अन्योक्ति शैली, समासोक्ति शैली, संकुचित वक्रतामूलक शैली, रूपक शैली, प्रतीक शैली विशेष महत्वपूर्ण हैं।

जैन साधकों ने निर्गुण और सगुण दोनों प्रकार की शक्तियों का अवलम्बन लिया है। परन्तु उन्होंने इस क्षेत्र में अपनी पहिचान बनाये रखी है। सूफी कवि जैन साधना से बहुत कुछ प्रभावित रहे हैं। कबीर प्रादि निर्गुणी संतों ने भी जैन विचारधारा को आत्मसात किया है। जैनों का निकल-सकल परमात्मता निर्गुण और सगुण का ही रूप है। यह प्रसङ्ग है कि मध्यकालीन जैनतर कवियों के समान हिन्दी जैन कवियों के बीच निर्गुण अवस्था सगुण शक्ति शाला की सीमा-रेखा नहीं खिंची। वे दोनों अवस्थाओं के पुकारी रहे हैं क्योंकि वे दोनों अवस्थाएँ एक ही आस्था की बानी बड़ी हैं। उन्हें ही जैन पारिवर्त्मिक शब्दों में सिद्ध और सहृदय कहा गया है। इस परिदृश्य में जब हम आधुनिकता में आध्यात्मिक रहस्य भावना को देखते हैं तो उन्हें और जैन रहस्य भावना में साम्य रूप और वैयर्थ्य प्रतिक्रिया दिखाने देता है। इन सभी तथ्यों पर प्रस्तुत बीच-प्रबन्ध में सहीजात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया गया है।

परिचय 5

जैनदर्शन समतावादी, पुरुषार्थवादी, शास्त्रवादी और मोक्षवादी विज्ञान के साथ सामाजिक और दार्शनिक क्षेत्र में उत्तरा और उत्तरे व्यक्ति और व्यक्ति की तात्कालिक तथा शायद समसामयिकों पर अपने सैद्धांतिक दृष्टि अत्यंत ही सूक्ष्म व्यक्ति के विकास के विभिन्न स्तरों बनकर प्रसरण बन गये। वस्तुवादी के संदर्भ में इन सत्तों का व्यावहारिक उपयोग न हो सका।

[illegible]

वैदिककाल में पुत्र प्राप्ति की तीव्र इच्छा तथा पुत्री के सम्बन्ध पर शीघ्र और चिन्ता व्यक्त की जाती रही है। इसका मूल कारण यह था कि वैदिक परिवर्तों के चित्र मूल से मुक्त होने के लिए पुत्र को ही उपयोगी ब्रह्मण्य और अन्त कि विवाह होने पर पुत्री का परिवार बदल जाने से यह एक कर्म के योग्य नहीं रह जाती। व्यक्ति कर्म से व्यक्ति अवशेष रहता है इसलिए परिवर्तों के अन्त कर्म के विषयों की स्थापना कर पूर्ण कर्म होता है। पुत्री पुत्र के सम्बन्ध पर व्यक्त है। इसलिए उसके कल्याण-पिता की स्थापना विधि नहीं हो जाती। अन्त तथा की अवस्था में भी यही मूल कारण रहता है।

सर्वोप के क्षेत्रों में कार्यरत प्रायः सभी की जिज्ञासी ही रही है। सभी जानते हैं उनके अवसरों का विशेषज्ञ ही इसी कारण पर हुआ है। सर्वोप के क्षेत्रों में

लिखा है कि इसके समान मनुष्य का दूसरा शत्रु नहीं है इसलिए इसे नारी कहते हैं ।<sup>1</sup> इसी तरह पुरुष का बध करने वाली होने से बधू, दोषों की उत्पादिका होने से स्त्री, प्रमाद उत्पन्न करने वाली होने से प्रमदा तथा पुरुषों पर दोषारोपण करने वाली होने से महिला कहा गया है । इन अर्थों के पीछे ब्रितकों की यह भूमिका रही है कि नारी के कारण पुरुष वर्ग अपने दोषों की ओर झुकप्रति होता है इसलिए वह हेय है, निंदनीय है । मनोवैज्ञानिक दृष्टि से इस पर विचार किया जाये तो यही कहा जा सकता है कि अपराधी बनना अपराध किसी दूरी पर थोपकर स्वयं मुक्त अथवा निर्दोष होना चाहता है ।

नारी की दुर्बलता का एक और कारण रहा है कि उत्तर वैदिक काल में उसके धार्मिक अधिकार पुरोहितों के पास पहुँच गये । फलतः उसकी धार्मिक शिक्षा समाप्त-प्राय ही गई और वह अपनयन संस्कार से वंचित होकर शूद्रवत् व्यवहार पाने लगी । इस तरह वह बुद्ध और महावीर के पूर्व काल में शिक्षा और धर्म के क्षेत्र से हटकर समाज में परतंत्रता का जीवन बिताने के लिए बाध्य हो गई ।

अमरा संस्कृति में नारी के इस रूप ने करबट बदली और उसने महावीर के समतावादी दर्शन के आलोक में सामाजिक और धार्मिक क्षेत्र में पुनः अपना अस्तित्व प्राप्त किया । नायाधम्मकहाओ से पता चलता है कि संतान-प्राप्ति की कामना करते समय पुत्र अथवा पुत्री को समान रूप से देखा जाता था ।<sup>2</sup> इतना ही नहीं, विवाह करने के लिए बर पक्ष बधू पक्ष को शुल्क भी दिया करता था ।<sup>3</sup> वह उल्लेख पुत्री के महत्व को अधिक स्पष्ट कर देता है ।

जैन संस्कृति लैंगिक और धार्मिक समता की पक्षधर है उसमें चाहे नारी हो या पुरुष, प्राणिमात्र अपने स्वयं के पुरुषार्थ से बीतरागी होकर मोक्ष प्राप्त कर सकता है । परन्तु इस सन्धर्म में जैन संस्कृति के दिग्गम्वर और श्वेताम्बर सम्प्रदाय में अन्तर्भेद है ।

श्वेताम्बर सम्प्रदाय के अनुसार स्त्री भी मुक्त हो सकती है क्योंकि पुरुष के समान उसमें भी वे सभी गुण विद्यमान हैं जिनकी मोक्ष प्राप्ति में आवश्यकता होती है । पर दिग्गम्वर परम्परा इसे स्वीकार नहीं करती । वह अपने पक्ष में विप्लव-विक्षिप्त तर्क प्रस्तुत करती है—

1. तारिसओ एण्णि अरी परस्स अण्णेति उज्जवे नारी ।
2. कहं एं पुंसं वा तारयं वा चारियं वा पवाएज्जासि, नाया 1. 2, 40
3. तो मणं, देवाणुप्पिया! किं वदाणि सुक्कं? नाया, 1. 14: 110



1. मोक्ष के कारकसमूह ज्ञान-दर्शन-चारित्र्य की उसमें प्रकर्मता नहीं होती। बिना प्रकार उसमें पाप की प्रकर्मता न होने से वह सर्वत्र सरक नहीं जाती उसी तरह पुण्य प्रकर्मता कीतरामता की उसमें प्रकर्मता उसमें नहीं होती कि वह मोक्ष प्राप्त कर सके। पुण्य में पुण्य और पाप दोनों की प्रकर्मता होती है इसलिए उसे मुक्ति तत्पर साधन नरक गमन का विनाश बताया गया है।

2. स्त्री क्योंकि लोचन संकपी है इसलिए उसका आकार अष्टाक्षर संकपी के समान होता है। संकप का अभाव मोक्ष की प्राप्ति में बाधक होता ही है। इसलिए साधुओं के द्वारा उसे शर्वकनाम कहा गया है। प्रवेयकमल मार्तण्ड में प्राचीन-वर्तमान की एक गाथा का उल्लेख है जिसमें कहा गया है कि स्त्री कर्म की दीक्षित आत्मिका की आज के ही दीक्षित साधु के द्वारा भी बंधनीय नहीं है।

वरिसस्य दिक्सिवाए धवडाए धवज दिक्सिधो साहू।

अग्निमरा बंदणमंससंक्षिप्तएण ओ पुणो ॥<sup>1</sup>

3. वस्त्रादि बाह्य परिग्रह तथा अनुसयादि आभ्यांतर परिग्रह भी स्त्रियों में अधिक रहता है। यदि उन्हें मोक्ष अधिकारिणी माना जाय तो मुहूर्त्तों की भी मोक्ष प्रवृत्त हो सकता है, यह बात माननी होती जो समुचित नहीं कही जा सकती। 'जीतकल्प' में आई गाथा से भी यही प्रकट होता है।<sup>2</sup> वस्त्र ग्रहण करने में प्राक्षिणों का अपवात तथा संमूर्च्छन जीवों की उत्पत्ति होती है। इस मन्दर्भ में वह प्रश्न खड़ा किया जा सकता है कि विहार करने में भी यह होता है। वह प्रश्न मुक्ति संकट नहीं क्योंकि प्रयत्न पूर्वक संयम पूर्वक चलने पर भी यदि प्राक्षिणता होता है तो वह निश्चय नहीं, ग्रहिया है। बाह्याभ्यांतर परिग्रह का त्याग ही वास्तविक संयम है। वह वस्त्र धारण, सीसन, प्रक्षालन, शोषण, निक्षेप, धावन और हरण आदि कार्यों से नगः संशोभकारी है अतः उसे संयम का विधातक कारण कैसे न माना जाय ?<sup>3</sup>

यही विचार-भ्रंशला उत्तरकालीन दिगम्बर ग्रन्थों में प्रतिबिम्बित हुई है। सील पाहुड (गाथा 29) में नारी को श्वान् गर्भम, भी शोधि वस्तुओं के सम्पर्क रखा गया है। और इन सभी को मुक्ति से जोसी दूर किया गया है। प्रयत्नसार की कुछ प्रयोगक पाषाणों में तो इसे और स्पष्ट कर दिया गया है कि नारी संक्षेप-गर्वान से मुक्त हो, आत्मों का अध्ययन किया हो, तपस्वरण रूप चारित्र्य से मुक्त हो, प्रवृत्त कर्मों की संपूर्ण निर्धारा नहीं कर सकती। इन उत्तरकालीन गाथाओं

1. प्रवेयकमल मार्तण्ड, पृ. 330

2. 'अने वस्तुनिष्ठ सेवक-दुराचरित' 'किदिकल्प'। जीतकल्प, काष्ठ, 1972

3. प्रवेय कननमार्तण्ड, पृ. 331-33 पर उद्धृत श्लोक

को आचार्य कुम्भकुन्द जैसे महनीय आध्यात्मिक दार्शनिक सन्त के साथ जोड़ देने का तात्पर्य यह है कि यह विचार मूल जैन परम्परा से सम्बद्ध न होकर उत्तरकालीन कुछ आचार्यों की देन है।

जो भी हो, यह परम्परा अब दिगम्बर परम्परा के रूप में स्थिर हो चुकी है। उसके अनुसार कर्मों की सम्पूर्ण निर्जरा करने के लिए नारी को अवान्तर में पुरुष वैद ग्रहण करना अनिवार्य है। अतः वे तद्भव भोगगामी न होकर अवान्तर में भोगगामी होती हैं। इसका कारण यह बताया है कि नारी बचल स्वभावी तथा संचल होती है तथा उसके प्रथम संहनन नहीं होता। दिगम्बर सम्प्रदाय के अनुसार स्त्री तीर्थंकर नहीं हो सकती और सम्पगुण्डि जीव स्त्रियों में उत्पन्न नहीं हो सकते। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि बौद्ध संस्कृति भी इस सन्दर्भ में दिगम्बर परम्परा के अधिक समीप है। आनन्द के आग्रह से भगवान् बुद्ध ने महिलाओं को संघ में प्रवेश अवश्य दिया पर उन्हें मुक्ति का विधान नहीं किया जा सका।

श्वेताम्बर परम्परा वीतरागता की इस उच्च स्थिति को स्वीकार नहीं करती। उसके अनुसार वीतरागता अन्तरंग का चिह्न है, बहिरंग का नहीं। अतः उसकी परमोच्च अवस्था प्राप्त करने के लिए कोई लिंग प्रादि का बन्धन नहीं माना जा सकता। अतः नारी भी मुक्ति प्राप्त कर सकती है। ललितविस्तारा में सिद्ध के पन्द्रह प्रकारों में स्त्रीलिंग सिद्ध, नपुंसकलिंग सिद्ध, गिर्हिलिंगसिद्ध जैसे प्रकार भी दिये गये हैं।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि यापनीय संघ<sup>1</sup> (जो त्रि. सं 205 में कल्याण नामकनगर में श्रीकलश नामक श्वेताम्बर साधु द्वारा स्थापित किया गया था) के अनुसार भी स्त्री मुक्ति की अधिकारणी है। यहाँ इस संघ के विषय में अधिक कहना अभिषेध नहीं। पर इतन कथ्य अवश्य है कि इसकी कुछ मान्यतायें श्वेताम्बर परम्परा पर आधारित थीं और नग्नत्व प्रादि कुछ मान्यतायें दिगम्बर परम्परा का अनुसरण करती थीं। ललित विस्तारा में इसी की मान्यता का उद्धरण देकर श्वेताम्बर परंपरा को प्रस्तुत किया गया है। तदनुसार नारी को मुक्ति प्राप्त होना असम्भव नहीं कहा जा सकता।

यह परम्परा उत्कृष्ट सुख ध्यान से उत्कृष्ट रीति ध्यान की कोई व्याप्ति नहीं मानती। उसके अनुसार जहाँ मोक्ष प्रापक सुख ध्यान की योग्यता है वहाँ सप्तम् नरक

प्रापक रीढ़ ध्यान की योग्यता का कोई नियम नहीं है। अतः स्त्रियां सत्त्वम् गरक के योग्य न होने पर भी भुक्त्वा अन्न के योग्य हो सकती हैं।

‘अथोक्तं यापनीयं तन्ने’ एते काले इत्थी अजीवी (प्र. अजीवी) एवमपि अन्नम्, एवमपि दंसलविरोहिणी (प्र. विराहिणी), एते अमानुसा, एते अलारि उप्पसि, एते अचंचलज्वाला, एते अङ्कुरमर्द, एते ए उक्कसन्तमोहा, एते ए सुद्धाचारा, एते अनुद्धवादी, एते वक्तावबन्धिया, एते अमुक्ककरणा विरोहिणी, एते एतन्नुद्धाचारा रहिया, एते आजीव्या सद्धीए, एते अकल्साणमायसं ति कहं न उत्तमवक्तावबन्धिया ति ।<sup>1</sup> अर्थात् जैसे कि आपनीय शास्त्र में कहा गया है कि “एकी कोई अजीवी हो है नहीं, फिर वह उत्तम वर्ण कोल कारक चारित्र्य वर्ण की साधक क्यों नहीं हो सकती? वैसी ही वह अमुक्क भी नहीं है, दर्शित विरोधी नहीं है, अमानुष्य नहीं है, अलारि देशोत्पन्न नहीं है, असंख्य वर्ष की आयु वाली नहीं है, अति मूर्ख मतिवर्धी नहीं है, मोह अशांत हो ही न सके ऐसी नहीं, वह सुद्ध आचार से युक्त नहीं है, अनुद्ध जरीर वाली नहीं है, परलोक हितकर प्रवृत्ति से रहित नहीं है, अमुक्ककरणा की विरोधी नहीं है, नौ गुण स्थानक (छठवें से चौदहवें तक) से रहित नहीं है, लब्धि के अयोग्य नहीं है, अकल्साण की ही पात्र है ऐसा भी नहीं है फिर उत्तम वर्ण की साधक क्यों नहीं हो सकती ?”

नन्दिसूत्र, प्रज्ञापना, शास्त्रवार्ता-समुच्चय आदि श्वेताम्बर ग्रन्थों में भी इस विषय की पर्याप्त सीमांसा की गई है और मल्लि को तीव्रकर बताकर यह स्पष्ट किया गया है कि नारी भी शारीरिक और आध्यात्मिक विकास की पूर्ण अधिकारिणी है। उनके अनुसार वस्त्र-ग्रहण से वीतराग की कोई हानि नहीं होती अन्यथा पीछी, दवा, भोजन आदि भी इसी श्रेणी में मा जायेगा अतः वस्त्र को नारी की मुक्ति प्राप्ति में बाधक नहीं माना जा सकता।

इसके बावजूद यह आश्चर्य का विषय है कि श्वेताम्बर परम्परा नारी को दृष्टिवाद के अध्ययन की अधिकारिणी नहीं मानती। ‘दृष्टिवाद’, जैसा हम जानते हैं, तात्कालिक प्रचलित परम्पराओं, दर्शनों और साधनाओं का सीमांसक संग्रह रहा है इसलिए उसका दुर्गह और जटिल होना स्वाभाविक है। परम्परा से चूंकि नारी वर्ग शारीरिक और मानसिक दुर्बलताओं का पिण्ड मानी गयी है इसलिए उसे दृष्टिवाद जैसे दुर्बोध आगम ग्रन्थ के अध्ययन करने से दूर रखा गया है। इस सम्बन्ध में दो परम्पराएँ हैं—प्रथम परम्परा का सूत्रपात जिनमद्वयणि अमात्रमसं ने किया है जिनके अनुसार दृष्टिवाद के अध्ययन के निषेध के पीछे नारी के सुषुप्त, अविमान,

इन्द्रिय बाधत्व, नति बाध अति नास्तिक्य दोष हैं<sup>1</sup>। द्वितीय परम्परा को शरीरवादी शूरि ने प्रारम्भ किया जो नारी में अशुद्धि रूप शारीरिक दोष दिखाकर उसका निषेध करते हैं।

इन दोनों परम्पराओं में एक ओर नारी को शारीरिक और सामाजिक दोनों से बाधित माना गया। और दूसरी ओर उसमें मोक्ष प्राप्त करने की योग्यता को स्वीकार किया गया है। यहाँ दोनों विचारों में पारस्परिक विरोध दिखाई देता है। उदाहरणार्थ मुक्त ध्यान के पहले दो प्रकार—(1) पृथक्त्व विलोकन विचार, (2) एकत्वविलोकन विचार प्राप्त किसे बिना केवलज्ञान प्राप्त नहीं होता। 'पूर्व' ज्ञान के बिना मुक्त ध्यान के प्रथम दो प्रकार प्राप्त नहीं होते और 'पूर्व' दृष्टिवाद का एक भाग है—मुक्त बाध पूर्वविधः। (तत्त्वार्थ सूत्र, ५, ३९) अर्थात् दृष्टिवाद के अध्ययन बिना केवलज्ञान की प्राप्ति नहीं होती और केवलज्ञान बिना मुक्ति प्राप्ति नहीं होती। ऐसी स्थिति में नारी को मुक्ति प्राप्ति का अधिकार दिया जाता पारस्परिक विचार-विरोध व्यक्त करता है। इसका समाधान इस प्रकार किया जाता है कि शास्त्र नारी में दृष्टिवाद के अर्थज्ञान की तो योग्यता मानता है पर उसे शास्त्रिक अध्ययन का निषेध करता है। पर यह समाधान उचित नहीं दिखाई देता क्योंकि शाब्दिक अध्ययन के बिना अर्थज्ञान कैसे होगा ?

जैन दर्शन के अनुसार नारी की योग्यता के सन्दर्भ में दिग्गम्बर और श्वेताम्बर परम्पराये कुल मिलाकर बहुत दूर नहीं हैं। उन दोनों ने नारी को पुरुष के समकक्ष नहीं माना। इतना ही नहीं, प्राकृतिक दुर्बलताओं के कारण जन-धोर निन्दा कर उसे ही दोषी ठहराया गया है। नारी की दुर्बलता का मूल कारण कहाचित् यही रहा है कि उसे सांप्रतिक और धार्मिक अधिकार नहीं दिये गये। आचार्य जिनसेन ने इस तथ्य को महसूस किया और उसे पुत्रों की भांति सम्पत्ति में समान अधिकार प्रदान किसे—पुत्रयश्च संविभामार्हाः सम पुत्रैः समांशकैः (३८।५४)। इसी तरह उसे पूजा प्रशाल का भी अधिकार मिला। भंजना सुन्दरी, मैना सुन्दरी, मङ्गलेशा आदि ऐतिहासिक किंवा पौराणिक नारियों ने जिन पूजा-प्रशाल किया ही है। यह सर्वविध है। होना भी चाहिए। जब उसे कर्मों की निर्भरता करने का अधिकार है, समता है तब उसे पूजा-प्रशाल से रोकना एक असमानवीय और असामाजिक कृत्य ही समझा जाना चाहिए। ऐसी परम्पराओं के विरोध में नारी को एक अध्ययन से आगे बढ़कर सामाजिक रुढ़ियों को समाप्त करना-करवाना चाहिए।

1. विशेषावश्यक भाष्य, भाषा 552.

परम्परा से नारी एक भूक बधिका रही है। अधिकार देने वाला और अधिकार छीनने वाला मुख्य बर्ग ही रहा है। नारी की कुख्यात अवस्था सदैव बर्ग-व्यवस्था का फल रहा। समतावादी जैन वर्ग और समाज में वह विचलनपूर्ण दृष्टिकोण निर्मित ही वैदिक संस्कृति को प्रभावित कहा जायेगा और उससे भी कहीं अधिक पुरुष वर्ग की मानववृत्ति जिम्मेदार है। अर्थात् नरति के बावजूद ने नारी को और भी कुचल और उसे कुचलने के लिए धार्मिक नियमों के कठघरे में भी उसे बन्ध कर दिया।

आज वस्तुतः इन परम्पराओं के पुनर्मूल्यांकन की आवश्यकता है और आवश्यकता है धार्यता की देहली पर लड़े होकर नारी की प्रतिभा और क्षति को समझने की तथा उसे संयोजित और सुव्यवस्थित करने की। वर्तमान, प्राकृतिक दो देहने पर ये प्राचीन परम्पराएँ व्यवस्थित प्रतीत होने लगती हैं। आज की नारी अपने आप को अधिक प्रतिभा सम्पन्न सिद्ध कर रही है। नरति उक्त पुरुष वर्ग समुचित साधन उपलब्ध कराये और शास्त्रीय कल्पनाओं से दूर हटकर उसके वैज्ञानिक विकास में हाथ बढ़ाये तो समाज के नारी वर्ग का समूचा उपयोग हो सकता है।

मगवान महावीर का समतावादी और पुरुषार्थवादी दृष्टिकोण नारी नरति को जाग्रत करने के लिए पर्याप्त है। वह समूचे परिवार को एक आदर्शमयी वातावरण देकर उसमें नये जीवन का संचार कर सकती है। अहिंसा, सत्य, स्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह की अनुत्तमयी विचारधारा उसको तथा उसके परिवार को सुखी और समृद्ध करने के लिए एक सशक्त साधन है। अनेकतवाद और स्वातंत्र्य उसे पारिवारिक और सामाजिक विद्वेष से मुक्त रख सकते हैं। जैन दर्शन के सिद्धान्त नारी जीवन को एक सुखद और सुरभिमय वातावरण देकर उच्चतम प्रगतिपथ पर पहुँचा सकते हैं।

X

X

X

जगत पृष्ठों में हमने जैन दर्शन की परिधि में नारी की स्थिति को देखा है। वस्तुतः नारी मुक्ति प्राप्त करने की अधिकारिणी है या नहीं, इस प्रश्न का सम्बन्ध हमारे वर्तमान जीवन से बहुत अधिक नहीं है। इस धार्मिक चर्चा का कोई विशेष उपयोग भी नहीं। वर्तमान संदर्भ में तो प्रश्न यह है कि नारी जीवित संरचना में अपना किस प्रकार का महत्वपूर्ण योगदान दे सकती है। य. कुछ ने कहा था, तीर किसने मारा, क्यों मरा, कैसे मारा आदि प्रश्न सामयिक नहीं होते। सामयिक यह होता है कि पहले उसका तीर निकाला जाय, अरुहम पट्टी की जाय और फिर उसे ही समाप्त प्रश्नों पर विचार किया जाये। यदि प्रश्नों में उत्तर नये तो उसकी मूल्य अवस्था भी है। इसी तरह नारी को कुचलने-धकाने की प्रवृत्ति घटनाएँ दैनिक जीवन की भाग-सी बन गयी हैं। इन घटनाओं से मुक्त होकर नारी आत्म-विकास कैसे कर सकती है, यह प्रश्न अधिक महत्वपूर्ण है। संसार की आदर्शता के

जाये है अधिक प्रतिक्रिया को उपेक्षित और दमित रखा जाना अब तो सम्भव है और न उचित ही है।

जैन दर्शन की सार्वभौमिकता नारी के विकास में बाधक नहीं हो सकती, ऐसी बेरी मान्यता है। जैन इतिहास के संदर्भ में भी यदि बात की जाये तो स्पष्ट हो जायेगा कि जैनगानों ने नारी की बनबोर निम्ना और उसे समर्थन में कठोर बाधा असे ही माना हो पर समाज में उसकी स्थिति उज्ज्वल से उज्ज्वलतर होती गई है। सभी आत्माओं को अनन्त चतुष्टय युक्त मानकर नारी को सर्वप्रथम जैन दर्शन में ही यह कहकर उद्बुद्ध किया है कि तुम्हारी आत्मा में भी अनन्त शक्ति सर्वज्ञ-ज्ञान पारिव की है जो तुम्हारे जीवन को स्वावलम्बी और सुखी बना सकती है। आवश्यकता इतनी ही है कि हमें अब इस शक्ति का आभास हो जाना चाहिए। जब तक नारी स्वयं इसका आभास न कर ले, उसका विकास सम्भव नहीं। उसे अब किसी के मुँह की ओर देखने की आवश्यकता नहीं। उसे स्वयं ही इस बात का निर्णय करना है कि वह किन साधनों से आत्मविकास कर सकती है और किन साधनों से अपनी प्रतिभा और शक्ति को समाज के विकास में लगा सकती है।

प्रथम बात तो यह है कि उसे यह मानकर चलना होगा कि वह परिवार का एक महत्वपूर्ण घटक है। उसे सामंजस्य और सहिष्णुतापूर्वक परिवार के सभी सदस्यों को लेकर पारिवारिक समस्याओं का समाधान खोजना चाहिए। दूसरी बात यह है कि परिवार के विकास में उसे स्वयं को भी उत्तरदायी समझना होगा।

ये दोनों तत्त्व एक दूसरे पर निर्भर करते हैं। परिवार का महत्वपूर्ण घटक ही परिवार के विकास का उत्तरदायी रहता है। परिवार व्यक्ति का सीमित समूह है और परिवारों का समूह एक समाज है। व्यक्ति से समष्टि और समष्टि से व्यक्ति जुड़ा हुआ है। सर्वनारीस्वर की कल्पना नारी के महत्व की और स्पष्ट रूप से इंगित करती है।

जैन दर्शन बहुसंख्य धर्म में म्याबोपार्जन को एक आवश्यक तत्व मानता है। उसे धावक के लक्षण में एक माना गया है। बोधण की इति इस तत्व से दूर हो जाती है और समता भाव की जाग्रति जाने में सहायक बनती है। आज के जीवन का केंद्र बन प्रभुत्वाचार भी इससे समाप्त हो जाता है। वे अपने जीवन को कम से कम बरिग्रही बनायें जिससे उनके भावों में विमुक्ति आ सके। शितव्यधिता का सिद्धान्त भी इसी सिद्धान्त से जुड़ा हुआ है। परिवार को सुव्यवस्थित रखने के लिए इस सिद्धान्त से विमुख हुआ भी नहीं जा सकता। दुर्ध्वसर्गों से मुक्त रहकर धर्म साधना करना जैन ग्रहन्वाचार का ज़रूरी अंग है। हम जानते हैं कि भूत कीड़ा और मछ पान से कितने परिवार बरबादी की कमार पर पहुँच जाते हैं। ऐसे परिवारों का भित्ती सक्षमतापूर्वक नारी बिनाह से बचा सकती है, स्पष्ट नहीं।

कविताओं में महावीर के अपरिग्रहवाद को प्रति अपने जीवन में उद्धार की सो-अप्यारण्य दूर हो सकता है क्योंकि इस अप्यारण्य के पीछे नारी की स्वातंत्र्य-वादी प्रवृत्ति भी एक कारण है। नारी इस दुःख-कारण को स्वयं दूर कर सकती है यदि वह अपनी मनोवृत्ति में परिवर्तन कर ले। परिवार को सुखी बनाने में इस प्रकार का मानसिक परिवर्तन अत्यावश्यक है। अ० महावीर के अपरिग्रहवाद का यही स्वर है।

X

X

X

इतिहास के पृष्ठ उलटने पर यह बात किसी से छिपी नहीं रहती कि प्राचीन काल में नारी की क्या स्थिति थी। वैदिक काल की नारी भूतः भोग्या की पर उत्तरकाल में उसे वर्मचारिणी बना दिया। इसके बावजूब उसका भोग्या रूप समाप्त नहीं हो पाया भोग्या रूप से सहचारिणी तक आते-आते नारी ने शताब्दियाँ बिता दी हैं। अ० महावीर और महात्मा बुद्ध ने उसकी स्थिति पर गम्भीरता पूर्वक सोचा और उसे यथोचित स्थान देने का बीड़ा उठाया। जूँकि समाज के इस वर्ग में एक नई क्रान्ति थी इसलिए इन महामहिम क्रान्तिकारी व्यक्तित्वों को भी निश्चित ही अनेक प्रकार के विरोधों का सामना करना पड़ा होगा। परन्तु उन विरोधों को सहते हुए भी महावीर ने नारी को लगभग वही अधिकार देने की प्रेरणा की जो साधारणतः पुरुषवर्ग को था। नारी की ओर से बुद्ध के समझ भ्रान्त्य बकील बनकर खड़े हुए पर महावीर के समझ नारी को अपना कोई बकील करना पड़ा हो, ऐसा पता नहीं चलता लगता है, महावीर बुद्ध की प्रेरणा नारी के विषय में कहीं अधिक उदार रहे। चन्दनाला के जीवन की धार्मिक घटनाओं को क्या हम उसमय की नारी विकट परिस्थिति का प्रतीक नहीं कह सकते? चन्दनाला के भ्रम पर बांधकर जेल में डाल दिया जाना उस समय की स्थिति को इंगित करते हैं। महावीर द्वारा चन्दना का उद्धार किया जाना और उसे संघ में दीक्षित हो जाना नारी स्वातंत्र्य का प्रतीक है। उसे हम प्रतीक माने या न माने परन्तु यह निश्चित है कि महावीर जैसे क्रान्तिकारी व्यक्तित्व ने नारी की दुरवस्था पर प्राणु जकर बहाये होंगे। वे आसन्न मगरमच्छ के प्रांसू नहीं रहे होंगे बल्कि एक कर्मठ क्रान्तिकारी मानवतावादी धार्मिक का संवेदनशील प्रगतिवादी कदम रखा होगा जिसने नारी वर्ग के स्पन्दन को जांचा, परखा और उसे सहसाया।

नारी को दिये गये इस स्वातंत्र्य ने उसमें आत्मशक्ति जाग्रत की। आत्मशक्ति का जागरण उसके जीवन की महान् सफलता का साधन बना। उसकी उस आत्मशक्ति ने उसे मोक्ष तक पहुँचा दिया। मोक्ष ही नहीं बल्कि तीर्थंकर बनाकर बैठा दिया।

परन्तु नारी की स्थिति का यह परिवर्तन स्थायी नहीं रह सका। बोड़े समग्र माद हों नारी की चेतना को फिर प्रयोग किया गया। उसे वर्तन उठाने का जो

अबसर बिला घर लह सहस-नहसे कर दिया गया। उसकी कारीशिक, दुर्बलता और मज्जात्मिक भावुकता का लाभ उठाकर पुष्पकर्म ने उसे पुनः जकड़ लिया। परम्परा सम्बन्ध के कड़े पिण्डों ने फँसकर उसकी प्रतिभा मोचरा गई। एक प्रयोग काहुँ कल कल दंग देकर उसे भी सोलकर भगा-बुरा कहा गया। अधि-महत्त्वों ने अपने दुर्गुणों का सारा बोझ मचला नारी के निर्बल कंधों पर रख दिया और दूर खड़े होकर हर तरह की आलोचना भरे गीत गाना प्रारम्भ कर दिये। उद्गरकामीय कवियों ने तो नारी की अच्छी खबर ली। उसके भ्रम-प्रत्यर्गों का भी सोलकर रोमाञ्च वर्णन किया। इस प्रकार की स्थिति लगभग 19 वीं शती तक चलती रही। कुछ गिनी-बुनी महिलाएँ अवश्य हुई जिन्होंने ऐसी विकट परिस्थिति में भी अपनी बीरता व सहस का परिचय दिया।

समाज में नारी की स्थिति का गम्भीर अध्ययन करने के बाद विमोचा जैसे मध्येता और चिंतक को यह कहना पड़ा कि जब तक नारी धर्म में से ही कोई शंकराचार्य जैसा व्यक्तित्व पैदा नहीं होता तब तक उसका उद्धार नहीं हो सकता। इसका स्पष्ट अर्थ यह है कि हमें अपने स्वातन्त्र्य के लिए स्वयं ही प्रयत्नशील होना होता। वह किसी अन्य व्यक्ति के द्वारा देने से नहीं मिल सकता। कदाचित् मिला तो हम उसका भूस्वाकन नहीं कर पायेंगे। जो वस्तु स्वयं के भ्रम से प्राप्त की जाती है उसके प्रति हमारे मन में अधिक श्रद्धा और लगाव रहता है और जो वस्तु बिना आयासे के ही मिल जाती है उसके महत्व को हम नहीं समझ पाते। यह मनोवैज्ञानिक तथ्य है। हमारा सारा धर्म और संहिताएँ पुरुष द्वारा निमित्त हुई हैं। उन पर पुरुषों का ही आधिपत्य रहा है इसलिए अभी तक नारी समाज को परावलम्बन का मुँह देखना पड़ा। परावलम्बन में जागृति और चेतना कहाँ? जब तक व्यक्ति के मन में अपने स्वतन्त्र अस्तित्व के लिए सघर्ष की बात गले न उतर जाये तब तक वह प्रगति के रास्ते पर चल ही नहीं सकता। प्रगति के इसी रास्ते को अभी तक अवरोध बनाये रखा है। इस अवरोध को नारी बगैर स्वयं जब तक अपनी पूरी शक्ति से तोड़ेंगी नहीं, प्रगतिपथ प्रशस्त नहीं हो सकेगा। कभी वस्तु की तोड़ने से वह और टूट जाती है और कभी वस्तु के तोड़ देने पर उसे अपने ढंग से जोड़ भी दिया जाता है। यह जोड़ कभी-कभी मूल वस्तु से कहीं अधिक मजबूत होता है। हमें पुरानी निरर्थक परम्पराओं को तोड़कर इसी प्रकार मजबूत जोड़ लगाना है। ऐसी परम्पराएँ जिन्होंने नारी समाज को अस्त-व्यस्त कर दिया, अर्जर कर दिया, शक्तिहीन कर दिया, दहेज, बाल-विवाह, विधवा विवाह, बहुपत्नीप्रथा, परदा प्रथा आदि समस्याएँ प्रमुख हैं।

इन सभी विकराल समस्याओं को पारकर हमें अपनी और समाज की प्रगति करनी है। इसके लिए जिस अज्ञान-शक्ति की आवश्यकता है उसे अमल करने का



सर्वजनिक क्षेत्र में महावीर के समान सेवा की बिना वह संभव है। बिना सभी कार्यकर्ताओं की हीनतापूर्ण के समर्थन के कुछ कर संभव नहीं। मोटाका पर नज़र दिया, जो पेटकर्म सभी तक विषय बना हुआ है, उनका जीवनकाल व अवसरों की उस विषयता को गटिबायेट करने वाला वह व्यक्ति कितना प्रखर रहा होगा, वह सच ही अनुमान नहीं था। संभव है। उसी प्रकार व्यक्ति के विचारों ने संयुक्त नारी वर्ग को उसकी हीन मान्यता से मुक्त होने का मार्ग प्रशस्त कर दिया और समानता की आधार नींव को प्रभावित किया।

×

×

×

महावीर का यह प्रतिवादी सुब अधिक समय तक जितना नहीं रह सका। जने-जने वह काल कबलित होता गया। नारी का भी संस्कार पूरी तरह संस्कारित नहीं हुआ था। इसलिए वह भी जैसे अपना अस्तित्व ही ली बैठी है।

इन्हीं सब स्थितियों को देखकर सन् 1975 में अन्तरराष्ट्रीय महिला वर्ष मनाया गया ताकि नारी वर्ष अपने स्वतन्त्र अस्तित्व को पुनः प्राप्त कर सके। इसके बावजूद यदि हम जाग्रत नहीं, हो सके तो हो सकता है, हमें फिर पुराने रास्तों पर लौटना पड़े। पर अब यह लौटना सरल नहीं होगा। नारी वर्ष में महावीर की समानता का सूत्र बर कर रहा है। अब उसे पुनः उली का ने रखना सरल नहीं होगा।

×

×

×

पंचकल्याणक प्रतिष्ठा, गजराय महोत्सव भादि जैसे व्यवसाय बाधोजन जन वर्ग और संस्कृति के प्रचार-प्रसार के प्रमुख माध्यमों में अग्रगण्य माने जाते हैं। इन माध्यमों से धार्मिक और सामाजिक नेताओं ने जन-जन के बीच जन प्रकाशना में अभिवृद्धि की है और उसके वास्तविक तत्व को प्रस्तुत करने का संकल्प प्रवेश किया है। जन मानस ने ऐसे उत्सवों को सराहा भी है। नारी वर्ष के लिए भी ये उपयोगी सिद्ध हुए हैं। धर्म ही इसमें समाज का पैदा करनेवाला रूप के पानी की बार बहता हो।

×

×

×

हमारे समाज का अधिकतर नारी वर्ग लोकहित क्षेत्र में अभी भी अग्रत पीछे है। उसके साथ प्राचीन धर्मविश्वास और वैश्यानुत्तरी परम्पराएँ सभी प्रकार के समाज विपकी हुई हैं। इन परम्पराओं ने समाज के अग्रगण्य में एक बहुत बड़ी बाधा उत्पन्न की है। फलतः उसका अध्ययन, स्वाध्याय तथा महान् शक्ति का विकास अपेक्षाकृत अधिक नहीं हो सका।

इसके विपरीत नारी वर्ग समाज का एक प्रबल समूह है। यदि बहुकर्मरक्त से तो समाज के विकास में वह बहुत प्रभावशाली संस्था है। वर्ग के वास्तविक

स्वरूप को बचि सही-जंघ से उस तक पहुँचाया जाये तो उसके कुटिकोण में अन्तर  
 घटना कठिन नहीं है। जैसे पहले की अपेक्षा आज कुछ परिवर्तन आया भी है। फिर  
 भी उसे समतोषजनक नहीं कहा जा सकता।

आज सारा विश्व नये धायाम सिधे प्रगति कर रहा है पर हम उससे अन-  
 धिष्ठ से बने हुए हैं। हम अपने पारिवारिक घटकों में न समन्वय स्थापित कर पा  
 रहे हैं और न उन्हें एक निश्चित सुदृढ़ प्रगति का साधन दे पा रहे हैं। आधुनिक  
 परिदृश्य में हमें अपनी सारी समस्याओं की पृष्ठभूमि में उतरना होगा और निष्पक्ष  
 होकर उन पर विचार करना होगा। अन्यथा हम जहाँ हैं वही रहेंगे। वहाँ से अधिक  
 जाने बड़ नहीं सकेंगे।

नारी वर्ग चेतना का प्रतीक है। उसमें किसी भी प्रकार की क्षमता का  
 अभाव नहीं है। बस, आवश्यकता है एक नये उत्साह और प्रेरणा स्रोत की जो उसे  
 सहानुभूति और सहिष्णुता पूर्वक अभिरल स्नेहिल सीढ़ाई दे सके तथा अपनी सम-  
 स्याओं के समाधान की ओर अग्रसर हो सके। इसका सबसे अच्छा उपाय है कि हम  
 अपनी बैठियों, बहुओं और बहनों को अधिक से अधिक सुशिक्षित करें और उन्हें  
 सुसंस्कृत वातावरण के परिवेश में जीवन यापन करने दें। दहेज न दे पाने से  
 उनका जीवन दूसर हो रहा है। पुत्रियों के प्रति होने वाले व्यवहार से उनके मन में  
 हीनभावना और विद्रोह भावना दोनों एक साथ पनपती रहती है। इसलिए वे न तो  
 अपनी शक्ति का उपयोग स्वयं के विकास में लगा पाती हैं और न दूसरों का ही  
 विकास कर पाती हैं। बल्कि परेशान होकर आत्म हत्या की ओर उन्मुख होने के  
 लिए विवश हो जाती हैं। कतिपय जन प्रेमी दानव परिवार तो उनका घात करने  
 में भी संकोच नहीं करते।

दहेज प्रथा निषेध अधिनियम, 1961 नारी को इस नारकीय जीवन से मुक्त  
 करने के लिए अपेक्षित वातावरण तैयार नहीं कर सका। सरकार दहेज का शीमक  
 क्षतम करने के लिए कठोर कानून बनाने पर सक्रियता से विचार अवश्य कर रही  
 है पर यह कहीं तक सफल हो सकेगी, कहना कठिन है। हर कानून को तोड़ने के  
 वैधानिक रास्ते निकाल लिए जाते हैं। अतः अब इसके विरोध में नारी द्वारा ही  
 आन्दोलन का सुव्यपात किया जाना चाहिए।

हम यह मानते हैं कि नारी की कुछ सामाजिक समस्याएँ ऐसी हैं जिनका  
 समाधान पुरुष वर्ग के स्नेहिल सहयोग बिना सम्भव नहीं है। उसका सहयोग ले  
 पाना कठिन भी नहीं है। सबसे उसके कुटिकोण में परिवर्तन आने की सम्भावनाएँ

साहस का प्रदर्शन हमें विश्वीकरण करना होगा। सामाजिक क्षेत्रों की जांच करने का संकल्प लेकर वही हम का पूर्णतः बहिष्कार करना नारी के ही हाथ में अधिक है। वह आत्मशक्ति और प्रतिभा तथा साहस के बल अपने जीवन की हर समस्या को सुलझाने में सक्षम है। जैन वर्णन उसकी इस प्रखर शक्ति की पूर्ण अभिव्यक्ति को स्वीकार करता भी है। बस, समाज में व्याप्त बाह्य शक्तों की संतरोप से जीवने का बीड़ा उठा लिया जाये तो समस्या सुलझाने की ओर बढ़ सकती है। हमारी निर्भीक प्रवृत्ति तथा बयार्योन्मुख आदर्शवादी हस्ति की ओर हमारा युवा वर्ग भी यदि निष्कलता पूर्वक आकर्षित होगा तो समस्याओं का समाधान हम सब एक जुट होकर खोज निकालेंगे।

X

X

X

नारी वर्ग में नयी चेतना लाने के लिए पंचकल्याणक प्रतिष्ठा जैसे महोत्सव प्रभृत स्वरूप हैं। जैन वर्ग नारी को समान अधिकार दिये हुए है चाहे वह आध्यात्मिक क्षेत्र हो या राजनीतिक, सामाजिक हो या आर्थिक। सभी क्षेत्र नारी के चरम विकास के लिए खुले हुए हैं। नारी के स्नेहिल सहयोग के बिना ये क्षेत्र मरुस्थल बन जाते हैं, प्रेम प्रदीप बुझ जाता है और संघर्ष तथा द्वेष की आग जलक उठनी है।

पिछले कुछ वर्षों से इन उत्सवों के संदर्भ में अनेक प्रश्नचिन्ह उभरे हो रहे हैं और उनके आयोजनों की प्रसामयिक बताया जा रहा है। वैसे बात किसी सीमा तक सही है भी। समाज का एक ऐसा भी वर्ग है जो आर्थिक और शैक्षणिक दृष्टि से बहुत पिछड़ा हुआ है। उसके भ्रम्युदय की ओर ध्यान दिये बिना यदि हम अपना वैभव प्रदर्शन और ब्रह्म का प्रपञ्च करते हैं तो ऐसे आयोजनों पर प्रश्नचिन्ह उभरे होंगे ही। आश्चर्य तो यह है कि विरोध जितना अधिक हुआ, ऐसे आयोजनों की संख्या उतनी ही बढ़नी गई। इसीलिए मनोवैज्ञानिक दृष्टि से इन आयोजनों का पुनर्मूल्यांकन होना आवश्यक है।

अधिकांश आयोजनों की पृष्ठभूमि में सूखी यशोविप्सा काम करती है। व्यक्ति की यशोविप्सा पूरी करने के व्यावहारिक और उपयोगी मार्ग और भी खोजे जा सकते हैं। ये मार्ग ऐसे हैं जिनके माध्यम से सामुदायिक चेतना जाग्रत हो सके। बाह्य प्रदर्शन से बचकर भाव का बहुत भाव सामाजिक विकास में लगाया जाना चाहिए। पिछड़े परिवारों को उद्योग और व्यापार के लिए आर्थिक सहायता दी जाये तथा उनके बच्चों की शिक्षा के क्षेत्र में बढ़ाने के लिए हर सम्भव आर्थिक सहायता पहुंचाई जाये।

X

X

X

आज का संसार इतना अधिक संकीर्ण होता जा रहा है कि एक वर्ष की अवधि में एक वर्ग की बनकर वहीं रह जाते हैं जो कि वे शुरू में बनने के ही प्रयास

कर देती हैं। कारी-बर्त की जिसकी कम-समाप्ति है वे एक-दूसरे से जुड़ी हुई हैं। इसीलिए परस्पर प्रभावित भी हैं। अतः समस्याओं के भूल रूप को समझना आवश्यक है।

आज का समाज विज्ञान की ओर घीड़ लगा रहा है और विज्ञान के अर्थ में इसका मूलता बल बढ़ा रहा है कि उसे यह भी बता सही रह जाय कि नैतिकता किम्वद्विद्या का नाम है ? व्याख्यात्मकता का उसके साथ क्या सम्बन्ध है ? मायबया क्या है ? समाजवाद की सही दिशा क्या है ?

इतिहास में ऐसे अनगिनत उदाहरण मिलते हैं जहाँ धर्म के कारण संघर्ष हुए हैं और राष्ट्र के राष्ट्र तृप्त-वहस हो गये हैं। उसके बीमत्स रूप को देखकर ही अत्यंत विद्वत्ताओं ने धर्म को अफीम कह दिया। परन्तु प्रश्न यह है कि धर्म क्या वस्तुतः अफीम है। अफीम रहा होगा किन्हीं परिस्थितियों में। परन्तु क्या उन परिस्थितियों को सार्वजनीन न माना जाये ? क्या यह कहा जा सकता है कि वे सारी परिस्थितियाँ आज भी वैसी की वैसी ही हैं ? इसे हम निश्चय ही स्वीकार नहीं कर सकेंगे। उस समय की परिस्थितियाँ अलग थीं और आज की परिस्थितियाँ अलग हैं। धर्म परिस्थितिजन्य होता है।

जैन दर्शन में "वस्तु सहाबो धम्मो" कहकर धर्म की परिभाषा की है। इस परिभाषा से यह अभिव्यक्त होता है कि वस्तु मूलतः अप्रभावित रहती है। वह स्वयं में परिपूर्ण है। तत्त्वतः उसमें तीन गुण रहते हैं—उत्पाद, व्यय और प्रीव्य। इससे यह भी स्पष्ट होता है कि वस्तु प्रभावित और परिवर्तित भी होती रहती है पर उसका स्वभाव नष्ट नहीं होता। धर्म का एक अन्य स्वरूप है—कर्तव्य। व्यक्ति, समय, वेद काल आदि की दृष्टि से कर्तव्य पृथक्-पृथक् हो जाते हैं।

धर्म की ओर जो जितनी व्याख्याएँ हुई हैं वे सभी इन दोनों व्याख्याओं के आस-पास मड़राती रहती हैं। प्रथम व्याख्या में हम संसार को जलिक मानकर चलते हैं। इसलिए उसमें अनासक्ति का भाव निहित रहता है। दूसरा स्वरूप कर्तव्य का बोध कराता है। प्रथम उपदेक्षात्मक है और द्वितीय व्यावहारिक। इन दोनों स्वरूपों को समन्वित रूप में देखना आवश्यक है।

आमन्य मिश्रित कर्तव्य बोध हमारे समाज के हर वर्ग से भिरता बसा का रहा है। आज हम-स्वार्थ की ओर अधिक झुक रहे हैं, परस्पर की ओर कम। यद्यपि स्वार्थ और परस्पर का संघर्ष सदैव होता रहा है पर आज के संघर्ष बीमत्स

हमें हमारे सपने साँस रहा है वह पूर्व युगों से कहीं अधिक अधिकतर है। उसके इस अधिकतर रूप को दूर करना हमारा कर्तव्य है।

अगर हमें कोताहरता को सफ़र और उत्सव बनाने में महिलाओं का योगदान अधिक हुआ करता है। बच्चों के साथ खुशबू की प्रतिभा के अधिक सम्पन्न पुस्तकालय कर रहा करती है। इसलिए संस्कारों की भूमिका जितनी सुन्दर जारी बना सकती है उतनी मुख नहीं। आज के बालक कल के समृद्ध नागरिक हैं। इसलिए उन्हें सही नागरिक बनाने का समूचा उत्तरदायित्व जारी वर्ग का है।

आज के युवा वर्ग में कर्तव्य बोध की जागृता कम होती चली जा रही है जो एक विन्ता का विषय है। इसका भी उत्तरदायित्व हमारा ही है। हम उसे प्रादर्शनिक वातावरण नहीं दे सके जिसमें वह सुसंस्कारित हो सके। वातावरण वस्तुतः दिया नहीं जाता, बन जाता है। वहाँ कृत्रिमता या बनाबटीपन नहीं होता, स्वाभाविकता होती है। जीवन कृत्रिमता से प्रोतप्रोत रहेगा तो सारा वातावरण संदिग्ध, अविश्वस्त और छल कपटमय बना रहेगा।

हम स्वयं अभी तक चेतने नहीं और न चेतना चाहते हैं। हम स्वयं न जीते हैं और न जीना चाहते हैं। जीते तो सभी हैं। छोटे-छोटे प्राणी भी अपना जीवन यापन कर लेते हैं। परन्तु जीने के ढंग में अन्तर है। हमने जीने के ढंग को या तो समझ नहीं पाया या कदाचित् समझ पाया हो तो उस पर झगल नहीं कर पाया। हम बहुत लो चुके हैं, युगों-युगों से सोते चले आ रहे हैं। ऐसा लगता है, कुम्भकरण की निद्रा का असर अभी भी है। दुनियाँ इतनी आगे बढ़ रही है पर हम आज भी अपनी अन्ध परम्पराओं में गुंथे हुए हैं। परम्पराओं के निर्माण में परिस्थितियाँ कारण बनती हैं। परिस्थितियाँ बदल जाती हैं पर परम्पराओं बचसती नहीं बल्कि विकृत होती जाती हैं यदि उनके साथ विवेक न रहे।

इन परम्पराओं में विषया विबाह न करने की परम्परा पर विशेष मन्त्रण किया जाना आवश्यक है। वह महिला जो संसार का कुछ भी नहीं देख सकती और जिसे प्राणी के छोड़े समय बाद ही जीवन साथी के विरोग को प्रसन्न कुशलान्त सहमा पड़ा, अपना सारा जीवन निरापराध रूप से कैसे व्यतीत कर सकती है? कुंठओं के बोझिल ढंका सारा जीवन दुस्तह हो जाता है। परिवार को सारे सचम सचे बोझ की निगाहों से देखते हैं। वह भी बीच-बीच अन्तर अपना सचम वापस लाती है। सचम की विकसल आँखें उसके भारों और झुंझती रहती हैं। कलकल सचम विवक्ति हो जाने पर वह आरकहता के लिए भी विवक्त हो जाती है। इस परिस्थिति में

सम्पूर्ण व्यवस्था पर पुनर्विचार आवश्यक है। यदि यह विवाहित हो जल्दी है तो इन सारी विपदाओं से वह मुक्त हो जाती है। फिर वह आकृतिक विपदाजन्य बन्धनारी को ही क्यों, नर को क्यों नहीं? मात्र इसीलिए की नारी सबका है, परतन्त्रता में उसका सारा जीवन व्यतीत होता है? पर वह सामाजिकता की दृष्टि से भी ठीक नहीं है। यदि परिस्थितियाँ अनुकूल हों और वह महिला सहमत हो तो उसका पुनर्विवाह समाज को मान्य होना चाहिए। हाँ, यदि ऐसी कोई महिला आर्थिक किंवा आध्यात्मिकता के क्षेत्र में अपना कर्म भाने बढ़ाना चाहे तो फिर पुनर्विवाह का अर्थ ही नहीं उठता। जो भी हो, इस विकट समस्या पर सहानुभूति पूर्वक विचार किया जाना चाहिए और ऐसी महिलाओं को जीवनदान दिया जाना चाहिए जो वय से विचलित होने के कंमार पर लड़ी हुई हों।

×

×

×

ग्राम शिक्षा के क्षेत्र में नारी वर्ग अहर्निश भाने बढ़ता चला जा रहा है। उसके हर क्षेत्र में उसने अपनी साख बना ली है। प्रायः हर परीक्षा में प्रथम भाने वालों में महिलाओं की संख्या अधिक रहती है। इसका स्पष्ट अर्थ यह है कि नारी में प्रतिभा की कमी नहीं है। कमी है उसे समुचित क्षेत्र तथा सुविधाएँ मिलने की। ग्राम भी बहुत परिवार ऐसे हैं जो अपनी कन्याओं को शिक्षित नहीं कर पाते या शिक्षित करना नहीं चाहते। आर्थिक समस्या आड़े आती है या मानसिक संकीर्णता का जोर अधिक रहता है। पारिवारिक संघर्ष का भी वह एक कारण बन जाता है। अतः समाज के अभ्युदय की दृष्टि से महिला वर्ग को सुशिक्षित करना आवश्यक है।

वर्तमान में एक और सबसे बड़ी समस्या है धर्म को व्यावहारिक बनाने की प्रयत्ना व्यावहारिक क्षेत्र में धर्म को समाहित करने। धर्म के तीन पक्ष होते हैं—आध्यात्मिक, दार्शनिक और व्यावहारिक। आध्यात्मिक धर्म आत्मिक अनुभव प्रधान होता है। दर्शन प्रधान धर्म चिन्तन के क्षेत्र में आता है और व्यावहारिक धर्म व्यवहार के क्षेत्र में माना जा सकता है। यह व्यवहार ही धर्म बन जाता है। प्रश्न यह है कि यह धर्म कैसा है? जैन धर्म मूलतः भाव के साथ जुड़ा व्यवहार प्रधान धर्म है। उसका व्यवहार व्यावहारिक है। व्यावहारिक नहीं। उसे जीवन में सरलता पूर्वक उतारा जा सकता है। मानवता के कोने-कोने को आँकड़कर जैन धर्म ने अपने मूलधार को निर्मित किया है। परन्तु आज हम उसके मूल रूप को भूलकर भाव बाह्य क्रियाओं पर ध्यान देने लगे हैं। यह कैसे ही होना जैसे हम ध्यान में से धारम निकाल ने पर उड़ती हुई धान की फुफ्फुली को ही पकड़ने लौकते रहें। ये बाह्य क्रियाकाण्ड उस धान की फुफ्फुली के सबाव हैं जो निःशुल्क है। रात्रि ओजस व अशुक्ल ओजस कोड़ना तो ठीक है ही, पर साथ ही अहिंसा, कर्म आदि पंचांगुत्तरों का परिपालन भी होना चाहिए। जब तक हम रागादि विकारों को छोड़ने का प्रयत्न नहीं करते

तब तक परिस्थानों में सरलता या ही नहीं सकती। जैन धर्म का यही ब्रह्म सार है कि हम हम विचारी प्राणियों को छोड़ें और सरलता की ओर बढ़ें। विश्व-निर्वाण में यह सरलता नहीं होती यह परिचार प्रायः विश्व-विषय ही मानते हैं।

बच्चे भी हमारे जैसे क्रियाकाण्ड प्रधान बर्ग को देख-सुनकर तबतब करने लगते हैं। प्रायः जितने मान क्रियाकाण्डी होते हैं उनमें स्वभावतः क्रियाकाण्ड प्रधान की मात्रा अधिक होती है। सोमदेव सूरि ने ऐसे क्रियाकाण्ड प्रधान बर्ग की एक गणना का उल्लेख किया है जहाँ क्रियाकाण्डी एक कुत्ते को केवल इसलिए मार डालते हैं कि उसने उनके पूजन द्रव्य को छूटा कर दिया था। बड़े कहने का यह बर्ग नहीं है कि बर्ग में क्रिया नाम का कोई तत्त्व न हो। क्रिया के बिना कोई रहना कहां? मैं तो मान इतना ही कहना चाहती हूँ कि क्रिया के साथ जब तक वस्तुस्थिति-बुद्धि नहीं, सम्बन्धान की धारा उसके साथ जुड़ी नहीं, तब तक वह बर्ग तो नहीं, और कुछ भले ही हो। बालकों के समक्ष हमें बर्ग का ऐसा रूप प्रकट करना चाहिए जो सीधा, सरल, नैतिक और व्यावहारिक हो और हमारे बर्ग के विपरीत न हो।

यह निर्विवाद तथ्य है कि हमारा जैनधर्म पूर्ण वैज्ञानिक है। व्यक्ति-व्यक्ति को शान्ति देने के लिए इसमें अनेक सुन्दर मार्ग स्पष्ट किये गये हैं। परन्तु कल्पित है यह है कि इसे हम न धक्की तरह समझ सके हैं और न समझ सकें हैं। ऐसी स्थिति में यदि युवा वर्ग क्रियाकाण्ड को देखकर, उसी को बर्ग का ब्रह्म रूप समझकर बर्ग से दूर भागने लगे और फिर हम उन्हें पयध्रष्ट कहने लगे तो यह बसती वस्तुतः उनकी नहीं, हमारी है। हम उनको बर्ग का सही रूप बता नहीं सके और न उनकी शक्ति का सही उपयोग कर पाये। उनके प्रश्नों का समाधान कठोर बर्गों से देना बर्गों से नहीं, बल्कि सही दिशादान से होना चाहिए। इसमें हमारे परिस्थानों की सरलता विशेष उपयोगी हो सकती है।

विधि विधान की वृष्ट्युक्ति में साधारण तौर पर व्यक्ति के मन में कोई न कोई आशा लगी रहती है। व्यक्ति सांसारिक आशा से विश्व-विषय प्रकरण के द्वारा व्यक्ति धार्मिक आचरण भी करता है। कभी-कभी उसके आचरण की प्रक्रिया से ऐसा भी लगने लगता है कि वस्तुतः उसका आचरण किसी बर्ग से सम्बन्ध नहीं, बल्कि लौकिकता की समिद्धि से जुड़ा हुआ है। बर्ग तो वस्तुतः धार्मिक विचारों को मान्य करने का एक ऐसा मार्ग है जिसके पीछे परम शान्ति की सुलभ, सहजगी रहती है। इस महक से वह व्यक्ति स्वयं तो सुवासित होता ही है, साथ ही आस-पास के वास्तविकता की सुलभ और सुखद बना देता है।

आरतीय संस्कृति में धार्मिक विधि-विधानों की एक लम्बी परम्परा है। इस परम्परा में बहुत परम्परा का सम्बन्ध ऐसे विधि-विधानों से है जिन्हें हम पूर्णतः

आर्थिक नहीं कर पाते। जैन धर्म सिद्धि परम्परा से सम्बन्ध है। और निश्चित मर-परा से सम्बन्ध होने के कारण उसके विधि-विधान भी कुछ धार्मिक होना चाहिए। धर्म अकृत्रिमता अथवा स्वाभाविकता का दूसरा नाम है यदि हमारा लक्ष्य परमसुख और निर्विघ्न की प्राप्ति की ओर है तो उसके साधन स्वल्प विधि-विधान भी परम धार्मिक होना चाहिए।

जैन धर्मिक धारणा के ही विमुक्त स्वल्प की परमात्मा मानता है। इस पर-मस्तवपद की श्रद्धा के लिए उसे किसी साधन की आवश्यकता नहीं होती। वह आत्मनिष्ठान्तर से कुछ घर पदार्थों से मोह छोड़ते हुए कमजोर प्राणों को बड़ा बलवान् और अहंकार-विह्वल अवस्था प्राप्त कर सकता है। इस अवस्था की प्राप्ति के लिए धार्मिक विधि-विधान एक सोपान किंवा साधन के रूप में स्वीकारे गये हैं। चाहे वह मुक्ति-पूजा हो अथवा विधान, चाहे वह उपवास हो अथवा कीर्तन, ये सभी वस्तुतः बाह्य साधन हैं।

जैन संस्कृति के विकासात्मक इतिहास को देखने से यह पता चलता है कि जैन धर्म मूल रूप से इनकी विधि-विधानों का पक्षपाती नहीं है। उत्तरकाल में विविध धर्म-मिश्र परम्पराएँ प्राचीन और उनके माध्यम से शासन देवी-देवताओं की भक्ति, उपासना, पूजा पाठ आदि साधनों का प्रारम्भ हो गया। इन सभी पर वैदिक संस्कृति का सर्वाधिक प्रभाव पड़ा।

अब प्रश्न उठता है कि वर्तमान संदर्भ में इनकी आवश्यकता क्या है? आज की छोट-छोट संस्कृति वह मांग करती है कि उसे कम समय और शक्ति में अधिक से अधिक फल मिले। साधना का क्षेत्र तो निश्चित ही बड़ा जम्हा, चौड़ा और गम्भीर है। उसमें एकाग्र प्रवेश करना भी सरल नहीं है। इसलिए युवा पीढ़ी को आकर्षित करने के लिए धार्मिक विधि-विधान निश्चित ही उपयोगी साधन हैं। ये साधन ऐसे हैं जिनमें व्यक्ति अपने आपकी कुछ समय के लिए रमा लेता है और धर्म की सीढ़ियों पर चढ़ने की पृष्ठभूमि तैयार कर लेता है। यदि कोई निश्चयनय मान की बात करके व्यवहारलय की उपेक्षा कर दे तब तो वह मान आत्मा की ही बात करता रहेगा और मंजिल तक पहुँचने के लिए आग्रह ही उसे कभी सौभाग्य मिल सकेगा। दुर्भाग्य में कोई भी धर्म ऐसा नहीं हुआ जो धार्मिक विधि-विधानों की उपेक्षा कर सका हो। सुयोग्यता की विधायी श्री प्रवृत्तियाँ हैं ध्यान-पूजा आदि, ये सभी धार्मिक विधि-विधानों के अन्तर्गत आ जाती हैं। ऐसी स्थिति में धार्मिक विधि विधान कैसे मुक्त हो सकते हैं?

आज की युवा पीढ़ी वर्तमान राजनीतिक और सामाजिक संघर्षों को देखकर



निष्पत्ति हो गई है। वर्ण नीति के ही व, राजनीति काटाफर की वर्य नीति तक पहुंच गई है। उन्नी की प्रकृतावस्था देखकर यह पीछी समझ में विना शक की जाती है। उसे इस नीति की समझ है जो उसके मानिक प्रयोगों का समझाने के लिये। धार्मिक विधि-विधान बनाने वाला हमारा सामु धीर पंडित वर्ण आधुनिक युद्ध के उसकी वास्तविकता को मने उतार सके तो निश्चित ही एक नया मार्ग खुलेगा। धर्म की धुंधली-झुंधली विधि-विधानों को बाह्य क्रियाकाण्ड कहकर कहते तो उनके विमुख हो जाते हैं और फिर धर्म की सीमा को ही खींच देती है।

वस्तुतः बाह्य क्रियाकाण्ड सांस्कृतिक तत्वों को समेटे रहते हैं। यह धारणा है कि ये क्रियाकाण्ड कभी-कभी धर्म के मूल रूप के कटकर कुछ दूसरे ही मार्ग का रास्ता ग्रहण कर लेते हैं जिसे हम धर्म के वास्तविक स्वरूप से सम्बन्ध नहीं कर पाते। परन्तु यह तत्त्व तो हर धर्म के विकास के इतिहास के साथ जुड़ा हुआ रहता है। इसका तात्पर्य यह नहीं कि इस प्रकार के तत्त्व धर्म होते हैं। उल्टातरल तौर पर प्रतिष्ठा, प्रभावशालिनेक, शासन देवी-देवताओं की पूजा (?) धार्मिक जैसे तत्त्व धर्म की नयी पीढ़ी को धर्म की ओर आकर्षित कर सकते हैं और किया भी है। किन्तु धर्म की ओर विशेष लगाव नहीं है, वे भी इन साधनों के माध्यम से सामाजिकता की ओर धपता कदम बढ़ाते हैं और सांस्कृतिक की विरासत को मजबूत करते हुए धार्मिक क्षेत्र में प्रवेश करते हैं। दूसरे शब्दों में इस यह कह सकते हैं कि विधि-विधान, धर्म के पुनीत मन्दिर के मन्दर तक पहुंचने के लिए एक सुन्दर द्वार है जिसके बिना धर्म तक पहुंचना कठिन होता है पर इसमें अंधविश्वास, विवेक और नमकधर्म पर ध्यान रखना आवश्यक है।

इन सबके बावजूब यह अवश्य ध्यान रखा जाना चाहिए कि ये विधि-विधान साधन हैं, साध्य नहीं। ग्रहिणा, अपरिग्रह और समता के दृष्टि स्थलों पर धर्म के माझाव विश्वचयनय और व्यवहारनय की समन्वयक प्रकृति, पर ही धर्म, समाज को संयुक्तकर सिद्ध होगा। वैसे ये विकास के ही परिणाम हैं।

×

×

×

आजकल समाज में एक ओर विवाह चल पड़ा है, अस्तमैतीय विवाह ही नहीं चाहिए वा नहीं। मैं समझती हूँ, ऐसे सम्बन्ध होने में कोई बुराई नहीं है। प्रीति के मूर्खान्त का आधार समय समीक हुआ करता है। आधुनिकता में विविध धर्म सम्प्रदाय, साम्प्रदायिक कठिनों से धार्मिक बंधन नहीं है। इसलिए उनकी धार्मिक प्रकृति के जो अस्तेज आधुनिक धर्मों में मिलते हैं, उन्हें यह कहकर हम समझ रहे हैं। गैरधार्मिक और कुलतत्त्वकाय धार्मिक धर्मों में धार्मिकता के लक्ष्य के लिये हैं जिनमें प्रीति-धर्म सम्प्रदायों के आधारों एक प्रत्येक से दूसरे धर्मों में धार्मिक प्रकृति का कटने से और आधार के साथ धार्मिक प्रकृति ही, धार्मिक किया करते

के। उसमें न कोई सम्प्रदाय रोक रहा था और न कोई जाति की सीमा। बुद्धसत्त्व का स्वैताम्बर व्यापारी विधिका के दिगम्बर परिवार से अपनी बुद्धी का सम्बन्ध करवा और सतना का दिगम्बर जातिक जगपुर के स्वैताम्बर आचक से अपने बुद्ध का सम्बन्ध जोड़ता था।

इस सम्बन्धों से साम्प्रदायिक एकता बनी रहती थी। पारस्परिक विवाद बान्धियों, मूर्तियों प्रथवा उपाधियों के सम्बन्ध में अधिक कटुता नहीं रहा करती था। क्योंकि हर सम्प्रदाय परस्पर में किसी न किसी रूप में सम्बद्ध रहता था। विवाद साम्प्रदायिकताजन्म होते हैं और विवाहों से इस प्रकार की साम्प्रदायिकता टूटती है, विवादों की जड़ स्वतः कट-ही जाती है और सम्बन्ध में मधुरता आती है जो सामाजिक विकास के लिए आवश्यक है।

सामाजिक प्रगति के लिए एक और अन्य आवश्यक साधन है—आर्थिक प्रगति जिसकी सम्हालना इस प्रकार के विवाह-सम्बन्धों से और अधिक बढ़ जाती है। सम्प्रदाय प्रवेश्यता भी होते हैं और हर प्रवेश के अपने-अपने स्वतन्त्र साधन होते हैं जिनपर उसका व्यापार निर्भर करता है। यह व्यापार विवाह सम्बन्ध के माध्यम से पारस्परिक आदान-प्रदान बढ़ाता है, आर्थिक क्षेत्र का विकास होता है और अमीरी-गरीबी के बीच की खाई को भरने के नये साधन सामने आ जाते हैं।

विवाहों की साम्प्रदायिक परिधि के टूट जाने से शिक्षा जगत को भी लाभ होना जिससे विभिन्न साम्प्रदायिक साहित्य का अध्ययन-अध्यापन बढ़ेगा। एक दूसरे के विचारधाराओं में निःसंकोच प्रवेश होने से मानसिक दुरिधियाँ सुलभ होती, भ्रमगाव दूर होते, कविताएँ व लेखकों को चिन्तन की नई सामग्री मिलेगी।

आध्यात्मिक प्रगति के क्षेत्र में भी इस प्रकार के विवाह सम्बन्ध उपयोगी होते हैं। हर जैन सम्प्रदाय की आध्यात्मिक प्रक्रिया कुछ न कुछ भिन्न रहा करती है। विवाह सम्बन्ध उनमें पारस्परिक समझ और सामंजस्य स्थापित करेंगे जिससे प्रकृतिक का क्षेत्र विकसित होगा और व्यक्ति तथा समाज की प्रगति रात दिन बढ़ेगी।

प्रत्येक सम्प्रदाय के साथ उसकी संस्कृति जुड़ी रहा करती है। जब विभिन्न जैन सम्प्रदायों में विवाह सम्बन्ध आरम्भ हो जायेंगे तो स्वभावतः संस्कृतियों में आदान-प्रदान होगा और एक सम्प्रदाय दूसरे सम्प्रदाय के उपयोगी तत्त्वों को ग्रहण कर लेगा। लोकनृत्य, लोकगीत, लोकसाहित्य, लोककथाएँ जैसी विचार परिपुष्ट होती, संस्कृति की विकासप्रक्रिया कम होती, और अनेक कुसङ्गियों का अन्त होगा।

वही यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि हर जैन सम्प्रदाय की संस्कृति किस

संस्कृति है इसलिए हमें बीच विवाह संवन्ध सांस्कृतिक एकता को बनाए रखने के लिये। पर यह बहुत बिलम्ब होना होगा। एकता में समता और समता में एकता विवाह के माध्यम से ही सम्भावित हो सकती है जो विकास का प्रथम चरण है। कोषीवाल तथा आचार्य विषयक असमाज भी स्वतः समाप्त होते लगे हैं। पारिवारिक सम्बन्धों में उन्माद रहने पर सोचना भी गलत होगा। समाज का कोई कोई अंग नहीं है। यहाँ तो वस्तुतः वन्द्य का आचरण होगा। आज फिरपुर, केदारिका, सिद्धार्थी जैसे विचारों का कर्कश हमारे माथे पर लगा हुआ है। ऐसे विचारों को जमान करने में अन्तर्जातीय विवाह उपयोगी सिद्ध हो सकते हैं। सांस्कृतिक समता में जोड़ा समय अवश्य लग सकता है पर उससे स्वामी शक्ति की आत्मा प्रसन्न हो जा सकती है।

अतः मेरी दृष्टि में तो समाज की सर्वांगीण प्रगति के लिए जैन संघर्षों के बीच विवाह संवन्ध होना आवश्यक है। सांस्कृतिक एकता, वैसायिक, आर्थिक तथा आध्यात्मिक प्रगति के लिए विवाह जैसे तत्त्व की उपयोगिता अब नहीं की जा सकती है। समाज सेवकों और श्रमिकों को वर्तमान परिदृश्य में इस विषय पर विवेकात्मक रूप में चिन्तन करना चाहिए।

×

×

×

महिला वर्ग समाज का एक अग्रिम अंग है। जो वस्तु अविच्छिन्न होती है उसके विकास के लिए समाज का हर वर्ग सामने आ जाता है। यदि कहना है कि आज समाज का हर वर्ग महिला समाज के सम्मुख के लिए खड़ा है। एक क्षण में हमें यह बात प्रसङ्गी तरह समझ में आ जानी चाहिए कि जब तक हम स्वयं अपने मन में विकास की बात नहीं सोचेंगे तब तक कोई कितनी भी शक्ति है हम अपने नहीं बढ़ सकते। स्वयं की उत्सुकता, ललकता, परिश्रम, प्रतिभा, त्याग आदि जैसे गुण हर प्रकार के विकास के मूल कारण कहे जा सकते हैं। समाज के निर्माण में हमारा त्याग, हमारा बलिदान, हमारा परिश्रम हमारी स्वयं की आवश्यकता है और प्रतिभा इन सभी को जोड़ने का एक सूत्र है। त्याग, परिश्रम और प्रतिभा का संयोजन समाज के स्वस्थ स्वरूप की संकल्पना के लिए मूल स्तम्भ है बिनापर हमें अपने जीवन को अक्षय्य कराना है।

सारी वर्ग की कुछ अपनी सीमाएँ होती हैं जिनकी उपयोगिता नहीं की जा सकती है। पर सीमा के साथ एक असीमता भी जुड़ी रहती है और वह असीमता आधुनिक शक्ति है जो पार, पारस्परिक प्रेम और सह-अस्तित्व का बाहु विवर्धनी है। इस दृष्टि से समाज के निर्माण में हमारा अस्तित्वपूर्ण योगदान है। यदि

समने अपनी शक्ति को नहीं पहचाना तो न तो हम स्वयं बड़ संकष्टों में और न ही हमारे जीवन की उन्नति की संभला बनी रह सकती है। इसलिए सबसे प्रथम कर्तव्य यह है कि हम स्वयं की शक्ति को पहचानें। इस ज्ञान के साथ हमारी ईमानदारी, हमारी मर्यादा और हमारी प्राणायिकता रहे तो जीवन कहीं और अधिक सुगमिष्ठ बन सकता है। प्राणिकता का कल्याण करने वाला यह जैन धर्म व्यक्तिनिष्ठ हीकर संभलित्व की बात करता है। इस दृष्टि से बालको के व्यक्तिगत विकास के लिए तथा समाज के इतर वर्गों के समुदाय के लिए हमें अपनी जिम्मेदारी सँभालनी होगी। मुख्य वर्ग का सहयोग लेकर यह कार्य अधिक सफलता पूर्वक ही सकता है। इसके लिए यह भी आवश्यक है कि हमारा भाषा-विचार कुछ धार्मिक और नीतिपरक हो।

×

×

×

नारी और पुरुष जीवन-रथ के दो पहिये माने गये हैं जिनके परस्पर साहचर्य और सहकार के बिना यह संसार-रथ पर शान्तिपूर्वक नहीं चल सकता। इतिहास में ऐसे अनेक उदाहरण हैं जहाँ ये दोनों वर्ग परस्पर मिलकर धर्मसाधना करते रहे, समाज सेवा में जुटे रहे और अपनी आत्मिक प्रगति करते रहे। पर यह बात भी किसी से छिपी नहीं है कि प्राचीनकाल में नारी का जीवन बड़ा कुठित रहा है। साधारण तौर पर पुरुष ने नारी वर्ग को मात्र भोग्य माना और उसकी जन्मजात प्रतिभा को उन्मेषित करने के लिए कोई भी साधन प्रस्तुत नहीं किये। यह एक ऐसा तथ्य है जिसे चाहते हुए भी कोई अस्वीकार नहीं कर सकता। नारी समाज ने जिन बिकट परिस्थितियों में अपने जीवन को व्यतीत किया, वह विचारणीय है। उनका ज्ञान बाते ही हमारे रोमटे लड़े हो जाते हैं।

इहाँ तक प्रतिभा की बात है वह प्रायः सभी के पास होती है। लवोपमन की हीनाधिकता, धुस्वार्थ का साधन और अनुकुल परिस्थितियों की निमित्त व्यक्ति के चरित्र लगेबाने में विशेष कारण हुआ करती है। यदि समान रूप से अविवर्धित के साधन सभी को कुछ दिये जायें तो कोई कारण नहीं कि व्यक्ति अपना विकास न कर सके। भगवान् महावीर के अनुसार सभी की आत्मा बराबर है चाहे वह स्त्री हो या पुरुष। आत्मा से ही परमात्मा बनने की शक्ति विद्यमान है। यतः कोई भी आत्मिक विकास करके परमात्मा संस्था पा सकता है। उसमें लिंगभेद का प्रश्न ही नहीं। नारी अपनी आत्मिक शक्ति को पहचानकर अपनी उच्चतम विकास कर सकती है। नर की भाँति नारी में भी अमरशक्ति है, इसे सब कोई नकार नहीं सकता। लिंगभेद की अवस्थिति शक्ति एकत्रित करने की आवश्यकता हो सकती है।

नारी में व्यक्तिगत की क्षमता होती हुए भी उसे अपनी व्यक्तिगत की स्वतन्त्रता नहीं दी गई। यह कारण है कि साहित्य, राजनीति, अथवा अध्यात्म के क्षेत्र में पुरुष वर्ग के समान नारी वर्ग का उतना योगदान दिखाई नहीं देता। दृष्टि के प्रारम्भ से ही पुरुषों के समान नारी वर्ग को कथा साहित्य का सर्वेज नहीं कर सकता था, पर कथा कैसे? उसे तो मात्र घर का सिलोना बना लिया गया था। उसके पास बुद्धि-बलकी और पति को प्रसन्न रखने के प्रतिरिक्त समय ही कहाँ था? साथ ये सारी परिस्थितियाँ और संदर्भ बदलते चले जा रहे हैं और पुरुष वर्ग महिला वर्ग को क्रमशः स्वतन्त्रता देता चला जा रहा है। देता क्यों नहीं? नारी आन्दोलन का उग्र रूप उसके सामने जो था। परिणामस्वरूप जब कभी नारी को अपनी प्रतिभा और शक्ति का प्रदर्शन करने का अवसर मिला, उसने उसका भरपूर उपयोग किया। यही कारण है कि आज हर क्षेत्र में महिलाओं का योगदान दिखाई दे रहा है।

आज के सन्दर्भों में हम जब महावीर की आकर लड़ा करते हैं तो ऐसा संकल्प है कि महावीर बड़े क्रांतिकारी विचारक थे। उन्हें हम मात्र अध्यात्मसाधक नहीं कह सकते। उनके सिद्धान्तों की ओर ध्यान देने से तो हमें ऐसा लगता है कि जितना काम उन्होंने आत्म साधना के क्षेत्र में किया उससे भी कहीं अधिक समाज की संरचना में उनका हर सिद्धान्त आत्मचिन्तन के साथ भागे बढ़ता है और उसकी परिनिष्ठा समाज की प्रगति में पूरी होती है। इसे हम दूसरे शब्दों में कहें तो कह सकते हैं कि महावीर ने व्यक्ति के साथ ही समष्टि पर ध्यान दिया और भावश परिवार के निर्माण में अपने सिद्धान्तों की सही व्याख्या की।

महावीर के मूल सिद्धान्त अहिंसा को सभी जानते हैं। इस एक सिद्धान्त में उनके समूचे सिद्धान्त गभित हैं। परिवार को भावशमय बनाने में उनकी विशेष उत्कृष्ट योगिता देखी जा सकती है। परिवार का हर सदस्य यदि संकल्प कर ले कि वह किसी दूसरे के दिल को दुखाने का उपक्रम नहीं करेगा तो संघर्ष होने की बात ही नहीं आयेगी। वस्तु की वयातम्य प्रस्तुत करना, एक दूसरे के अस्तित्व पर छुटोरा-बात न करना, आचरण में विमृष्टि बनाये रखना और आवश्यकता से अधिक पदार्थों का संकलन न करना तथा सभी की दृष्टियों का समीकरण करना ऐसे तथ्य हैं जिन पर भावश परिवार की संरचना टिकी हुई रहती है।

महावीर ने आत्म-संयम की भी बात बड़े विश्वास के साथ कही। उन्हें पूर्ण विश्वास था कि आत्म-संयम ही एक ऐसा साधन है जो व्यक्ति-व्यक्ति के बीच द्वन्द्व स्थापित कर सकता है। नारी यदि आत्मसंयम की बात ग्रहण कर ले तो घर-घर में जितने कर्तव्य बजते हैं, उनका बजना बन्द हो जाय। नारी यदि अपनी और अपनी

में झगड़ न रहे तो उसका सारा परिवार सिल उठे। फोफ, तुष्पा और ईश्वरी का कहना है कि वे तो परिवार का हर सदस्य सार्वजनिक के बातावरण में फूला न समावे।

महावीर ने कहा कि बर से बर की शांति नहीं होती, कितनी सुन्दर बात है। भाष प्रायः हम देखते हैं कि बुराईयाँ हमारी संकीर्णता के कारण होती हैं और वे संकीर्णतायें इतने बरों को जन्म दे देती हैं कि उससे परिवार के सारे सदस्य ललकते ही चले जाते हैं, सुलझ नहीं पाते। यदि हम महावीर की बाणी का अनुगमन करें तो बर के स्थान पर प्रेम का वातावरण प्रस्तुत कर सकेंगे जिससे परिवार विघटन के कपारों से बच सकेगा।

जहाँ तक सुसंस्कार जागत करने की बात है, यह उत्तरदायित्व विशेष रूप से महिलाओं का है। छोटे-छोटे बालकों का जीवन-निर्माण उनकी मातामो पर निर्भर करता है। हमारी प्रादुर्गमिष्ठा बालकों के सुकोमल जीवन को सही मार्ग की ओर प्रेरित कर सकती है। चारित्रिक विकास की दृष्टि से बालकों के समग्र भावार्थ महापुरुषों की जीवनी कहानी के रूप में बतलाकर उन्हें सुपथ पर भ्रमसर कर सकते हैं।

जीवन का स्वरूप मर्यादाओं का पालन करना है। जिस जीवन में मर्यादा नहीं वह जीवन की परिभाषा से मिलप स्थिति कही जा सकती है। नदी की मर्यादा के समान नारी का जीवन भी किसी प्रकार की मर्यादाओं से बंधा रहता है। उसे हर क्षण अपनी मर्यादाओं पर ध्यान देना आवश्यक है। यदि वह उन मर्यादाओं का उल्लंघन करके "साठनै गर्भ" बनना चाहे तो परिवार को जलावे बिना उसे शांति नहीं मिल सकती।

हमें परिवार को जलाना नहीं, बनाना है, मिटाना नहीं, उठाना है। इस स्थिति में पल्लवने के लिए नारी वर्ग के हर प्रतिनिधि को अपनी शिक्षा पर विशेष ध्यान देना होगा। उसे शिक्षा के हर क्षेत्र में अपने पूरे पुष्पाव से भागे बढ़ना है। शिक्षा के बिना उसकी कोई गति नहीं। जहाँ गति नहीं, वहाँ जीवन नहीं। नारी को अपना जीवन सही रूप से जीना है। प्रसन्नता की बात है कि भाष का नारी वर्ग शिक्षा के क्षेत्र में पुष्प वर्ग से कम भागे नहीं बढ़ा। इसका प्रमाण हमारी हर परीक्षाओं के परीक्षाफल हैं। वह भौतिक शिक्षा के साथ ही प्राध्यात्मिक शिक्षा की ओर भी काफी बढ़ा हुआ है। परन्तु, नारी की कुछ अपनी समस्यायें हैं जैसे बह्विज-प्रथा, पदवा प्रथा, विधवा जीवन इत्यादि, जिनका समाधान हुए बिना उसकी प्रगति संभव नहीं दिखती।

इस प्रकार महावीर के नारी की बनेक समस्याओं पर संकीर्णपूर्वक सोचा और प्रकीर्ण परम्परा के बिरोध में उन्हें होकर नारी की स्वतन्त्रता का दम दिया। उनकी ही क्रांतिकारी विचारधारा के परिणामस्वरूप नारी पुरुष के कर्मे से कंधा मिटाकर आध्यात्म क्षेत्र में उतर सकी। इसे हम नारी बुद्धि का आन्दोलन कह सकते हैं। महावीर ने नारी को प्रगति पथ पर जाने के लिए जो कुछ भी किया, वह अविस्मरणीय है और रहेगा। वह तब और सार्थक माना जा सकता है जबकि नारी बगैरे उसके बताये मार्ग पर चलकर आदर्श परिवार की संरचना करे तथा अपनी आत्म-शक्ति को पहिचाने। साथ ही पुरुष वर्ग उसे अनुकूल वातावरण प्रदान करे। रथ के दोनों चक्र जब तक समन्वय की साधना नहीं करते तब तक परिवार में सुख और शांति नहीं हो सकती। प्रतिष्ठा और गजराज महोत्सव जैसी प्रभावनात्मक धार्मिक गतिविधियाँ भी तभी सार्थक मानी जा सकती हैं जबकि हम महावीर भगवान द्वारा निर्दिष्ट मार्ग पर भलीभाँति चलकर तृतीय विश्व युद्ध के कगारों पर लड़ी दुनियाँ को अहिंसा का शान्ति सन्देश सुनावें। अन्यथा निर्धनों के समय और पैसे का दुरुपयोग तथा भ्रमधाम के अतिरिक्त और कुछ नहीं होगा। नारी बगैरे इस लक्ष्य की प्राप्ति में निम्नित ही असनी महत्वपूर्ण भूमिका निभा सकती है।

इस प्रकार समतावादी और पुरुषाधिकारी जैन दर्शन नारी चेतना को पुरस्कृत करने का पूर्ण पक्षपाती है। कुछ समस्याएँ ऐसी भी हैं जिन्हें समाधानित करने के लिए नारी को स्वयं ही कसर कसनी होगी। पुरुषवर्ग उसमें निमित्त भले ही बन सकता है। निमित्त-नमित्तक आचार लेकर जैन सिद्धान्त के अनुसार वस्तुतः नारी की आध्यात्मिक और व्यावहारिक समस्याओं का समाधान अन्वेषणीय है।

×

×

×

देश, काल और परिस्थितियों के अनुसार वस्तु और व्यक्ति को परस्पर के मापदण्ड बदलते रहते हैं। एक समय या जब नारी बरेलु काब-काब में दम होने मात्र से 'आदर्श दुहिणी' समझी जाती थी लेकिन अब एक आदर्श दुहिणी बनने से ही नारी जीवन की इतिमी नहीं होती। उसे कुछ और धामे बढ़कर सोचने की आवश्यकता है।

मान के अतिरिक्तादी युग में मानव जीवन भय, संघात, कुंठा और विरागा से भरा हुआ है। लोगों में जीवन के प्रति कोई आस्था नहीं बिकसित होती। यह सब बदलते हुए संघर्षों का ही परिणाम है। ऐसी स्थिति में मान कनिमता और सुख-सुख के प्रति मिः संघर्ष का लक्ष्य परिवार के सदस्यों में दृष्टिबोध हो रहा है। कथनः

घने: घने: परिवार बिघटित होते जा रहे हैं। विदेशों में पारिवारिक बिघटन की प्रक्रिया तो स्वाभाविक कही जा सकती है परन्तु भारत जैसे सुसंस्कृत और शान्तिप्रिय देश में बिघटन के मूल तत्वों को समूल नष्ट करना आवश्यक है।

नारी अनन्त शक्ति की स्रोतस्त्रिनी है और विविध-रूपा भी। पुत्री, पत्नी एवं माता के समतामयी रूपों में उसका व्यक्तित्व प्रतिभासित होता है। इन सभी रूपों की भूमिका निभाने का तात्पर्य है एक बहुत बड़े उत्तरदायित्व को सम्हालना। साथ-स-व बहुत व्यस्तता भरे जीवन के कारण इन उत्तरदायित्वों को पूर्णतया निभाने में सक्षम नहीं हो पा रही है। इसीलिए परिवारों में बिघटनकारी तत्व नजर आने लगे हैं। ऐसा लगता है, अब महिलाएं अधिक आत्म केन्द्रित होकर अपने कर्तव्य से विमुख होती जा रही हैं। इसे हम नारी शिक्षा या प्रशिक्षा का परिणाम कहें या परिस्थिति जन्म पर्वारणसत विफलताएं, यह प्रश्न विचारणीय है।

इतिहास साक्षी है कि समय-समय पर नारी स्वातन्त्र आन्दोलन भगवान महा वीर, महारमा बुढ़, राजा राम मोहन राय, रामकृष्ण परमहंस आदि जैसे क्रान्ति कारी महापुरुषों और समाज सुधारकों द्वारा होते रहे हैं। उनके प्रगतिशील उपदेशों से प्रेरित होकर नारी बर्ग ने स्वयं में जागृति लाने का प्रयत्न किया। फिर भी उसमें अपेक्षित जागृति नहीं आ सकी। अपेक्षित जागृति लाने के लिए आधुनिक युग में भी अनेक आन्दोलन हुए। स्वतन्त्रता और समानता का अधिकार देने के उद्देश्य से अन्तरराष्ट्रीय महिला वर्ष भी मनाया गया। पर इन सबके बावजूद जो प्रगति-शीलता महिलाओं के व्यक्तित्व में समाधिष्ट होनी चाहिए थी वह नहीं हो पायी। इसका प्रमुख कारण रहा-परिस्थितियों के अनुकूल उसकी शिक्षा-दीक्षा का अभाव।

परम्परागत शिक्षा नीति अपनाने से महिलाओं में अपने वैचारिक दृष्टिकोण में परिवर्तन लाने की योग्यता नहीं आ पाई। हाँ, आधुनिक का सुखीटा उसने अवश्य भीड़ सिखा। बुर्जुवायवा वह शिक्षित होकर यूरोप और अमेरिका जैसे संवन्न देशों की नव युक्तियों का अनुकरण करने लगी। पर वे सब काम हमारी समाज में हमारी भारतीय संस्कृति के अनुकूल बैठते हैं या नहीं, इस प्रश्न पर तनिक भी विचार नहीं किया।

अब आवश्यकता है अनुकरण को रोक कर परिवारों को समायोजित करने की, शिक्षा-विशेषों और शिक्षा-विशेषों की प्रवृत्तियों को रोकने की, तथा कुल, स-य और उत्पीड़न से निमुक्त होने को। शिक्षा इसके ब-ह अपने कदम-प्राये नहीं बढ़ सकती। आ-व-आ-व अस्पष्ट बोझ-व-व भी-व-व की-व-व जहाँ से पाता। उसे सम-व





प्रादर्शन्य वातावरण का निर्माण कर स्वयं को उसमें आत्मसात कर लेना चाहिए। कुशल और आधुनिक शिक्षित महिलाओं की भी पुरानी पीढ़ी के पारिवारिक व्यवस्थाओं के प्रति सम्मानास्पद भाव रखकर अपने आपको वही वातावरण के अनुकूल बनाने की भी प्रयत्न करना चाहिए। इस प्रकार दोनों पीढ़ियों के द्वारा सम्मानास्पद दृष्टि-कोण अपनाते से महिलाएं परिवार और समाज के विघटन को बचा सकती हैं।

पारिवारिक विघटन में आर्थिक विसंगति भी एक कारण होता है। शिक्षित महिलाएं सुरक्षा जैसी बड़ती संहमर्हि के इस युग में परिवार के सदस्यों को मौखिक जैसे उत्तम प्रकार के सेवाओं में सर्विस करके आर्थिक सहयोग भी दे सकती हैं। पर यह तथ्य भी वहाँ दृष्ट्य है कि कतिपय शिक्षित महिलाएं, विशेषतः नौकरी-पेशा वाली, पारिवारिक विघटन में कारणभूत बन जाती हैं। इस कथ्य की दृष्टान्ति की ओर बहि रूप दृष्टिपात करें तो यह पायेंगे कि जो पुरुष या महिलाएं अर्ध-शिक्षित रहती हैं, उनमें ज्ञान की सम्मीरता का आभास न होने से अहं-मन्यता छा जाती है। पर जो महिलाएं पूर्णतया शिक्षित रहती हैं और निरन्तर अपने को आगे बढ़ाने में प्रयत्नशील रहती हैं, उनमें प्रायः अभिमान की भावना नहीं रहती। ऐसी ही महिलाएं आर्थिक सहयोग प्रदान कर अपने परिवारों को समायोजित कर सकती हैं।

नई पीढ़ी भौतिक विकाश में गुमराह हो जाती है। उसे अपने प्रादर्शन्य जीवन की प्रस्तुति के माध्यम से बचाया जा सकता है। इसके लिए बदलते मानव मूल्यों के अनुकूल चरम वातावरण को प्रस्तुत करना आवश्यक होगा। यदि परिस्मि-तियों से कूटने की क्षमता, बर्ग और सहनशीलता जैसे सहज-स्वाभाविक गुण उनमें पुनर्निर्मित हो जायें तो परिवार बलीभाति समवेष्टित बने रह सकते हैं। ऐसी नारी जिनसेनाचार्य के शब्दों में उत्तमजीव बन जाती है—

विद्यावान्, पुरुषो लोके सम्मुतिं याति कोविदः ।

नारी च तद्वती भवेत्, स्त्री सृष्टेरग्रिमं परम् ॥

आध्यात्मिकता जीवन का सौम्य है। आर्थिक और सामाजिक कर्तव्य उसके सुगन्धित पुष्प हैं। अधिकार में पिरोयी हुई ऐसी क्षमता उसके गले की जाला है। इसलिये शिक्षा के साथ देखा आर्थिक वातावरण प्रावश्यक है जिसमें रुचिमत्ता, सत्-कपट, भावावाक की युक्तता न हो। कुछ जीवन और आधुनिक ध्वजन यदि घर में ही बका दिये जायें तो होशियार से भी पारिवारिक व्यवस्थाओं को बचाकर उनके स्वस्थ की रक्षा की जा सकती है, आर्थिक व्यवस्था होती ही।

अर्थ के प्रति नही धारणा रखती है जिससे प्रवेश करते ही व्यक्ति की मानवता कमजोर होने से नहीं बच पाती। इसका सुपरिख्यान किया गया कुर्बान महिला की शोषण पद्धति है उतना धीर दूसरे को नहीं। जीवन के इस केन्द्र को बड़े साहस, बड़े धीर विवेक से समाप्त करना होगा। कान्ति करनी होगी। हृदय परिवर्तन करना होगा। शिक्षा के प्रचार-प्रसार से इस प्रकार की कुर्बान बनने से समाप्त होती चली जायेगी।

“मधरा जीवन हाथ सुन्दारी यही कहानी” कह कर राष्ट्र कवि मैथिलीशरण गुप्त ने नारी जीवन की विवशता की ओर इंगित किया और “आँख में है दूध और आँखों में पानी” कह कर मधरा तथा सहिष्णुता जैसे स्वाभाविक गुणों की ओर संकेत किया। इन दो पंक्तियों में कवि ने समूची नारी को प्रस्तुत कर दिया है। परिस्थितियों से घुटने टेक देने का भी कारण कदाचित् उसकी ये ही स्वाभाविक इतियाँ हैं। पुरुष की अहंमत्ता के साथ उनकी टकराहट होती है और परस्पर द्वन्द्व प्रारम्भ हो जाता है। नारी को ही अन्ततः उत्सर्ग की ओर अपने कवम धावे बढ़ाने पड़ने हैं। कामायनी के प्रमुख पात्र अम्बा-मनु का अरि विकास कदाचित् इसी तथ्य को प्रस्तुत करता है।

नारी ने सांसाजिक उत्कर्ष में सदैव हाथ बढ़ाया है। राष्ट्रीय चेतना को भी उसने खूब जाग्रत किया है। पन्ना, बाय, पद्मिनी, लक्ष्मीबाई के उत्सर्ग को कीन मुला सकता है? सीता, सुलोचना, अम्बिका, राधिका, कल्याण बाला, विजय कला, हेमश्री, महतरा, पद्मश्री, मैना सुन्दरी प्रभृति नारियों के उज्ज्वल उदाहरण भी उसके साथ हैं। बार्गी, मैत्री, लोपाभुवा, बाहरी, सुन्दरी के आदर्श जीवन उसके मुख सून हैं। निर्मुण भारा की कवित्रियों में दया बाई, सहजो बाई, उमाबाई, गवरी बाई आदि तथा समुल भारा की कवित्रियों में मीरा बाई, लक्ष्मीबाई बाई, कल्याण बाई, अताप कुंवारी बाई आदि प्रमुख ऐसी महिलाएँ हुई हैं जिन्होंने अपने पवित्र जीवन पर आधारित साहित्य-सृजन से सारे समाज को आकृष्ट किया है।

उपरोक्त तथ्यों से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि महिलाएँ परिवर्तित परिस्थितियों में भी अपने परिवार और समाज की सुसंरक्षित रख सकती हैं और राष्ट्रीय एकता को कायम कर भारतीय संस्कृति को समृद्ध करने में योगदान दे सकती हैं। राजनीतिक, सांस्कृतिक, आध्यात्मिक, आर्थिक और वैज्ञानिक क्षेत्रों की स्वस्थ व सुसंस्कृत बनाने की दृष्टि से आज महिलाओं के ऊपर विशेष उत्तरदायित्व था पड़ा है। यदि उसमें भारतीय चेतना और आत्म शक्ति जाग्रत हो जाये तो इस उत्तरदायित्व को बढ़ बढ़ी सुव्यवस्था पूर्णक किया जा सकती है। “नारी सक्ति का प्रतीक

है" इस शब्द को इसका समान का हर-वर्ग नहीं रखे, यह भी उल्लेखित होता है। वेकना कहता है। भाषा, हम सब एक कुटुम्ब हैं। इस भाषा को भाषाभाषी ।

X

X

X

जब राष्ट्रवादी अष्टाक्षर की बात विषय में की जाती है तो बरकत ही इस कराह उठता है सब कुछ कह देने की। लगता है जैसे एक कंठ मित्रवादी की तरह उसे न निगला जा सकता है और न उगला जा सकता है। उनलने से सचाई सामने भायेगी को बिन्दू दिखेगी। और निगला इसलिए नहीं जा सकता कि इसको पचाना राज की सामाजिक व्यवस्था की नाली के लिए सरल नहीं होगा। प्राकृतिक दृष्टि से निगलने की प्रयत्ना उगलना निश्चित ही बहुत होता है।

राज राम भादमी औराहे पर जड़ा है। जैसे वह चक्कर में फंस गया हो। जिस रास्ते पर भी वह दृष्टिपात करता है वह उसे स्वच्छ और उन्मुक्त नहीं दिखाई देता। तत्कालीन पब्लिक महाजन रिन की टिकियां से घुले पत्र वस्त्रों से ढके भाष्य दिखते हैं पर उनके क्लृप्ति को उधाड़ा जाये तो उनसे अधिक कृष्ण वर्ण का कोई और नहीं मिलेगा। ऐसे ही 'बमुला भगत' नेताओं से राज का समाज संज्ञा ही क्या है। उनकी कथनी और करनी में कोई एकपता नहीं। हर क्षेत्र इस केंद्र से बुरी तरह पीड़ित है। प्रायः यह है कि हर भादमी जानता समझता हुआ भी इसे धिर पर लावे बेतहासा दीड़ रहा है। उसे सुनने की भी फुरसत नहीं। कदाचित् इसलिए कि कहीं उस दीड़ में वह पीछे न हट जाये। मात्र 'खलता है' कहकर वह अपने बड़ काता है।

पर इसका कहने मात्र से क्या होगा? यदि हमने इस उलझन में सदास पर निश्चय-मनन नहीं किया तो समाज में घटकाव बढ़ता ही जायेगा। उसे स्थिर से बचने के लिए कोई साधन नहीं मिलेगा। अतः राज भाष्यकता है उस निरूपता को सदास करके सौख्य लाने की और यह सौख्य जीवन-रथ का दूसरा पहिय भी आ सकता है। अर्थात् महिलाएं विषमता में समता और सौख्य लाने का कार्य को सुप्रसन्न, सजगता और सहृदयता के साथ कर सकती हैं। उनकी प्रकृतिगत कोमलता और मातृत्व भाविक परिणाम को तरा-तरा करते से ही प्रकृति हो सकती है। कुछ व्यावहारिक कठिनाइयां, अक्सर भादमी पर उन्हें अपने तरह और सहृदयता स्वभाव से हलकर सार्थक कर, निरर्थक बताया जा सकता है।

अतः, राष्ट्र में कोई और कठिनाई की तरह, बड़े बड़े भाषा की भाषा को अष्टाक्षर के प्रति क्या कहिलिए, निश्चय नहीं है? क्या उनकी भाषाभाषी

असह्यते पूरी करने की पुष्टि है। कुछ कार्य की सहायता के बिना ही बापाबापी नहीं करती। यह सब ऐसे जैसी मंहवाई के समान। जैसे रोह से सतत कामकाज के समाप्त होने के बाद से बेतन कामकाज व्यापार से उनकी पहचान जैसी मिले पूरी हो सकती है ?

इस जैसे प्रश्न का उत्तर बम्बीर नदी के तट पर बैठकर निष्कलाता पूर्वक देना होता है। जन का हर कौना अंग-अंग अन्तर्गत कुछ कहने या कहने को, विचार होगा तब के उद्घाटन में स्वयं को कष्टों के अन्दर खड़े करने को। तभी कार्य की परतें उभरेंगी, वस्तु स्थिति सामने धारणी और रोह से मुक्त होने का उक्तता नजर आयेगा।

इसमें दो मत नहीं हो सकते कि प्राधुनिकता किवा नीतिकता के प्रवाह में प्राधुनिक नारी अपने आपको जितनी प्रवाहित करती जा रही है उतनी ही अनैतिकता समाज और राष्ट्र में फैलती जा रही है। प्राधुनिकता के चक्कर में उसके अरमानों, आवश्यकताओं और अपेक्षाओं की इतिथी विराम लेने की राह पर दिखती नहीं। उसका दृष्टिकोण जनघोर भौतिकतावादी होता जा रहा है।

प्राज की जी-तोड़ मंहवाई, आसमान को छूते जीवों के भाव और सिकप केकारी का प्राची शिरदर्द। इन सभी ने मानव मूल्यों का ज्ञान अक्षत तक बिरा दिया है। इस स्थिति में प्राधुनिकता का जामा यदि और मोड़ लिया जाये तो अन्धकार अनैतिकता के गहन कीचड़ में फंसे बिना रह कैसे सकता है? फैशन परस्म महिला का आये दिन बदलते फैशन के साथ चलने के लिए जी मचल उठता है और उसकी करि बाद पुष्पवर्ण के सामने बड़ जाती है। साधन सीमित और आवश्यकताएं असीमित आखिर क्या करे अर्थोपायित करने वाला। परिवार के सदस्यों को कुछ रखने और संभाल में तथाकथित स्टेटस को बनाए रखने के लिए उसे विचार होकर कुछ और करना पड़ता है। यही 'कुछ और' उसे अनैतिक और अप्रत्याशरी बनाने को बाध्य कर देता है।

नारी के बाह्य सौन्दर्य का उपासक पुष्प मनोवैज्ञानिक दृष्टि से नारी के समय अपने की प्रसह्य और दुर्बल सिद्ध नहीं करना चाहता। उसकी आकांक्षाओं के सामने वह साधारणतः मुट्ठे टुकने के लिए तैयार नहीं हो पाता। इसलिए नारी-कारिक शक्ति की दृष्टि से वह सौन्दर्य प्रसाधनों की हर हिसक सामग्री को आसरे में मुट्ठे बाता है, पहन करती करता है और हर विरोधी तर्कों को किसी-सीटी कभीस मानकर अविश्वसनीयताओं की दृष्टि के लिए कोई भी अवैतिक कार्य अथवासे में संलग्न नहीं करता।

इस संदर्भ में यह हमें यह सीखना आवश्यक हो जाता है कि पुरुष वर्ग के इस नैतिक पतन में क्या हम उत्तरदायी नहीं हैं ? हमारा भूक भव निश्चय हो जाने पर निश्चय ही बोध उठेगा विवेकात्मक स्वर में । निकल उठेगी अवश्य वाली "हम भी इस नैतिक पतन में कारणभूत हैं ।" चिन्तन की यही क्षणिका जीवन में परिवर्तन ला सकती है ।

अस्तुतः वह प्राधुनिकता भी किस काम की जो हमारे आत्मीयजनों को भ्रष्टाचार के मार्ग पर धाकड़ कर दे, राष्ट्र को पतन के गर्त में फेंकने का मार्ग प्रशस्त कर दे, आन्तरिक जीवन को भटियामेट करने का बीड़ा उठा ले ? कहां गया हमारा वह भारतीय जीवन दर्शन जिसमें अहिंसा और अपरिग्रह की गौरव साधारण जुड़ी हुई है, सन्तोषी हृत्ति को सहजता पूर्वक अपनाते पर बल दिया गया है, बात-प्रति-बातों को शान्ति पूर्वक सहन करने का आद्वान भी है ।

हमारी आध्यात्मिक विचारधारा का अवलम्बन ले रहे हैं पाश्चात्यवासी और एक हम है कि अपनी ही पवित्र धरोहर को समाप्त करने पर तुले हुए हैं, और नीतिकवादी दृष्टिकोण अपना रहे हैं, पाश्चात्य सम्यता की जूठन का अन्धानुकरण कर रहे हैं । जैसा हम जानते हैं, नीतिक सुख-समृद्धि के प्राधुनिक साधनों से वास्तविक सुख और शान्ति नहीं मिल सकती । जितना हम भोगते जाते हैं, उतनी ही हमारी बाहें बढ़ती जाती हैं । उनकी प्रपूर्ति हो जाने पर मन प्रसन्न अवश्य हो उठता है पर वह प्रसन्नता क्षणिक होती है, आभास मात्र होती है । अनैतिकता के दलबल में पनपा पेड़ कहां तक हरा भरा रहेगा ?

भारतीय संस्कृति इसीलिए अध्यात्म पर जोर देती है, जीवन को लक्ष्यता से देखने का आद्वान करती है, और नैतिकता को आन्तरिकता के साथ जोड़ने का पुरजोर समर्थन करती है । यहां मेरे कहने का यह भी तात्पर्य नहीं कि हम एकदम बिभुद अध्यात्मवादी बन जायें । अध्यात्मवाद तो वास्तविक जीवन का अमिन्न धर्म है, एक स्वाभाविक संघटना है । बिभुदता की स्थिति तक पहुंचने का सयाक्रम प्रयास ही सफलता का सही साधन बन सकेगा ।

भ्रष्टाचार पनपाने में जहां हम कारणभूत हैं वहीं उसके उन्मूलन की जिम्मेदारी भी प्राय की विषम परिस्थिति में हमारे शिर पर है । हम सीमित प्राय के दायरे में अपने संयमित जीवन को सीमित ह्मक्षाओं के माध्यम से सुलभ बना सकते हैं और लक्ष्योन् की तरह बढ़ने वाले संक्रामक इस दूषित आचार-विचार को फैलाने से रोक सकते हैं । हमारी अहं भूमिका प्राय की कामावाजारी, मिलावट, घूसखोरी आदि जैसी विचारधाराओं को दूर नारने में सहस्त्रपूर्ण पाठे अवा कर सकती है । अतएव हम अक्षरवादी से निकलकर दुस्वार्थ के मार्ग को अपनायें और नैतिकता तथा आध्यात्मिकता से विभक्त जीवन को प्रशस्त बनाने में अपनी प्रतिष्ठा और स्वाभाविक क्षति का सवाक्रम प्रयोग करें । नारी भुक्ति का आन्वोजन कुप्रवाचक

गया है। हमें स्वयं का पुनर्जागरण करना होगा और व्यक्ति तथा समष्टि में साम्प्रदायिक चेतना को जाग्रत कर जीवन को सही दिशा पर माना होगा। स्वयं वातावरण में फलदा-कृतता जीवन का अनकहा अन्तर्गत पृष्ठ एक दिन अकस्म महक उठेगा। इस आशय के साथ हम अपनी बहियों से इस विचार-विम्वर पर लक्ष्य करने का विमल आह्वान करते हैं।

×

×

×

इन जिन सारे विम्वरों पर हमने छुटपुट चर्चा की है वे सब गारी जीवन को आन्दोलित करने वाले हैं। जैन संस्कृति की मूल आत्मा में गारी को कहीं छुकराया नहीं गया बल्कि उसकी शक्ति को पहिचाना गया, पहिचानने के लिए प्रेरित किया गया। परन्तु उत्तरकाल में परिस्थिति-बल उसकी व्याख्याएं परिवर्तित होती रहीं और गारी के व्यक्तित्व के हर कोने पर डेरों वर्ष की मोटी परतें लगा दी गईं। जाग्रत चेतना को हठात् या बलात् अज्ञानता का वातावरण लेकर उसे सुप्त कर दिया गया। गृहारीवादी के भीतर उसे मान अलंकार का साधन बना दिया गया। दूसरों के निर्याय पर उसका जीवन तैरने लगा, नाम खेवट कोई और रहा। वह नाम पुतलीवत् बँधा ही गई। उसी पुतली की अधिकार में जाने के लिए इतिहास में न जाने कितना खून बहा है और मार्गों के सिन्दूर से नदियाँ रक्तित हुई हैं।

अब समय कुछ पलटा जा रहा है जहाँ गारी की सुप्त चेतना को जाग्रत होने का वातावरण उपलब्ध होने लगा है। अब तो वस्तुतः उसकी अस्तित्व का प्रगल है। उसे तो हर सही पुरातन परम्परा को विद्रोह के सही स्वर में झूलसा कर प्रवर्ति के चरणों को प्रशस्त करना है। जैन संस्कृति की साम्प्रदायिक चेतना इस स्वर को संयमित करेगी और उसे विद्रोह की कठोरता तथा असाधारणता के अहंमय कंधारों को तहस-नहस कर विषय और सामाजिक तथा नैतिक तत्त्वों से जोड़े रखेगी, ऐसा हमारा विश्वास है। पाश्चात्य सभ्यता के दूषित रंग ने यदि गारी समाज को रंजित बना दिया तो 'पुनर्जागरण' की कथा चरितार्थ होने में भी अधिक समय नहीं लगेगा। वह संक्रमण की अवस्था है जहाँ गारी की स्वयं की शक्ति उसकी नई चेतना उसके विवेक पर प्रतिष्ठित होगी है। गृहारी की वस्ती उस विवेक को स्वयं संयुक्त बनाने के लिए पर्याप्त है जहाँ उसे सही दिशा में समझ-समझता चाये। गृहारी का 'पदमं गच्छं ततो क्वा' सूत्र महिला वर्ग के जीवन की आन्दोलित करने वाला सिद्ध होगा। ज्ञान और धारिण के उज्ज्वल क्षेत्र में बढ़ने के साम्य-निर्भरता, सद्-व्यक्तित्व, संयम और सद्भाव की चेतना विकसित होगी और व्यक्ति से समष्टि तक वैश्व और साम्प्रदायिक चेतना के नये आवागमन अनुभवित होंगे।

